

طلبا و علماء کے لیے کیمیا مفتید

خلاصہ سند امام اعظم

صَفْوَةُ الدِّينِ فِي خَلَاصَةِ سِنْدِ الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ



ایک ایسی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع و مفید شرح
جس میں سند امام اعظم کی احادیث سے متعلق فقہی مسائل پر
یہ حاصل بحث مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ و تشریح
اور ہر مذہب کے دلائل منع تخریج کے آسان انداز میں
پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے

تالیف
مفتی معصوم
فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

تقدیم و نظر ثانی
مولانا مفتی حماد اللہ مجید
استاذ الحدیث و رئیس دارالافتاء جامعہ انوار البشراء ان کراچی

مکتبہ فاروق

صفوة الادلة فی حل مسند الامام الاعظم

خلاصہ مسند امام اعظم

طلبا، وعلماء، کے لئے یکساں مفید!

ایک ایسی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع و مفید شرح، جس میں مسند امام اعظم کی احادیث متعلق فقہی مسائل، سیر حاصل بحث، مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ، دلشین تشریح اور ہر مذہب کے دلائل بمعہ تخریج کے آسان انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تقریم و نظر ثانی

مفتی حماد اللہ وحید

استاذ حدیث و رئیس دارالافتاء جامعہ انوار القرآن کراچی

تالیف

مفتی معلویہ

فاضل جامعہ فاروق کراچی

مکتبہ فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

جُمْلَةُ حُقُوقِ بَحْقِ نَاشِرِ مَحْفُوظِ بَیْنِ

نام کتاب خلاصہ منہ امام اعظم
تالیف مفتی معاویہ
اشاعت اول جولائی 2010ء
تعداد 1100
طابع القادر پرنٹنگ پریس کراچی
ناشر فیاض احمد 0334 3432345
021-34594144
مکتبہ عمر فاروق 4491 شاہ فیصل کالونی کراچی

ملنے کے پتے

دارالاشاعت، آزاد بازار کراچی
اسلامی کتب خانہ، علامہ اوی کالونی کراچی
قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی
ادارۃ الانور، عمارت جری، ان کراچی
مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کراچی
کتب خانہ رشیدیہ، راجست بازار اپسنٹی
مکتبہ العارفی، جامعہ اسلامیہ، روٹیل آباد
مکتبہ رحمانیہ، آزاد بازار لاہور
مکتبہ سید احمد شہید، آزاد بازار لاہور
مکتبہ علمینہ، بی نہ روڈ، کڑہ ملک نوشہرہ
وحیدی کتب خانہ، عظیمی گھرانہ بازار پشاور

فہرست

۱	تقریظ: حضرت مولانا نور البشر صاحب	۱۳	۲۲	معز لہ اور خوارج	۳۸
	وامت برکات جمہ استاذ الدین صاحب قادری		۲۳	ایمان کے بارے میں اہل السنۃ والجماعہ کا	۳۸
۲	تقریظ: حضرت مولانا محمد حنیف خالد	۱۶		آپس میں اختلاف	
	صاحب مدظلہ استاذ الدین صاحب دارالعلوم کراچی		۲۴	قدر یا تقدیر	۳۸
۳	مقدمہ	۱۷	۲۵	اہل حق کا مذہب	۳۹
۴	عرض مؤلف	۲۸	۲۶	فرق قدریہ	۳۹
۵	باب ماجاء فی الأعمال بالنیات	۳۲	۲۷	قال: ما المستعمل عنہا باعلم من	۳۹
۶	کچھ مسئلہ کے بارے میں	۳۲		السائل:	
۷	اہمیت حدیث	۳۲	۲۸	باب فی بیان التوحید والرسالة	۴۰
۸	نیت کے لغوی اور شرعی معنی	۳۳	۲۹	این اللہ سے کیا مراد ہے؟ یہ سوال کس لئے	۴۰
۹	تفصیل مذاہب	۳۳		تھا؟	
۱۰	حدیث کا شان و ردد	۳۳	۳۰	باب عیادۃ المشرک	۴۱
۱۱	ہجرت کی قسمیں	۳۳	۳۱	کافر کی عیادت کا مسئلہ	۴۱
۱۲	کتاب الایمان والاسلام	۳۵	۳۲	پڑوسی کی اقسام	۴۱
	والقدر والشفاعة		۳۳	باب فی بیان الفطرۃ	۴۲
۱۳	ایمان کے لغوی معنی	۳۵	۳۴	کفار و مشرکین کی دوا و اولاد جو یلوغت سے	۴۲
۱۴	ایمان کے شرعی معنی	۳۵		پہلے مر جائے تو ان کا کیا حکم ہے؟	
۱۵	ایمان کے بارے میں مذاہب	۳۶	۳۵	بساب فی بیان اصل الإسلام	۴۳
۱۶	فرق اسلامیہ	۳۶		الشهادة	
۱۷	اہل السنۃ والجماعہ کے گروہ:	۳۶	۳۶	باب فی بیان عدم کفر اہل الکبائر	۴۳
۱۸	حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی	۳۷	۳۷	کبیرہ کی تعریف	۴۵
	تفصیل		۳۸	مرکب کبیرہ کافر ہے یا نہیں؟	۴۵
۱۹	جمعیہ	۳۷	۳۹	اہل حق والجماعہ کے دلائل	۴۵
۲۰	کرامیہ	۳۷	۴۰	معز لہ کے دلائل	۴۶
۲۱	مرجہ	۳۷	۴۱	خوارج کے دلائل	۴۷

۶۶	امام ابو حنیفہؒ کے دلائل	۶۷	مرتب کبیرہ بخلاف فی النار ہوگا یا نہیں؟
۶۶	جمہور کے دلائل	۶۷	اہلسنت والجماعت کے دلائل
۶۷	باب ماجاء فی البول قائما	۶۹	مقرنہ کے دلائل
۶۹	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کھانا پینا کرنے کی کیا وجہ تھی؟	۷۰	فلا تسلموا علیہم وان مرضوا فلا تعودوہم:
۶۹	باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار	۷۱	باب فی الشفاعة
۷۰	باب فی ترک الوضوء من لحوم الإبل	۷۱	شفاعت کی قسمیں
۷۱	باب ماجاء فی السواک	۷۲	مرتب کبیرہ کیلئے شفاعت مفید ثابت ہوگی یا نہیں؟
۷۱	سواک سنت صلوٰۃ ہے یا سنت وضو؟	۷۳	اہل الکبار اور اہل العظام میں فرق
۷۲	خفیہ کے دلائل	۷۵	مسئلہ: رؤیت باری تعالیٰ
۷۲	امام شافعیؒ کی دلیل	۷۷	کتاب العلم
۷۳	سواک کرنے کا طریقہ	۷۷	علم کی حقیقت اور اس کی قسمیں
۷۳	باب ماجاء فی المضمضة والإستسقاء	۷۷	علم کی دو قسمیں ہیں
۷۳	مضمضہ اور استسقاء کی شرعی حیثیت	۷۸	باب فی بیان فضیلة التھنقة
۷۳	باب ماجاء أن مسح الرأس مرة	۷۹	تابعیت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ
۷۳	جمہور کی دلیل	۸۰	تعلیل کذب علی النبی ﷺ
۷۵	امام شافعیؒ کی دلیل	۸۱	کذب کی تعریف
۷۵	باب ماجاء ویل للأعقاب من النار	۸۲	کذب علی النبی ﷺ کا حکم
۷۵	وضو میں وظیفہ جلیمن کیا ہے؟	۸۳	کرامیہ اور روافض کی دلیل
۷۶	اہل سنت کے دلائل	۸۳	کاذب علی النبی ﷺ کا حکم
۷۶	روافض کی دلیل	۸۴	کتاب الطہارة
۷۷	باب فی النضح بعد الوضوء	۸۵	پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ
۷۷	نضح کا مطلب	۸۶	امام مالکؒ کی دلیل
۷۸	باب المسح علی الخفین	۸۷	امام شافعیؒ، امام احمدؒ کی دلیل
۷۸	مسح علی الخفین کی مدت کتنے دن ہیں؟	۸۸	خفیہ کے دلائل
۷۸		۸۹	باب ماجاء فی سور الہرّة

۸۹	باب ماجاء فی الصلاة فی ثوب واحد	۱۱۶	۷۸	جمہور کے دلائل	۹۱
۹۱	المصلوة فی ثوب واحد	۱۱۷	۷۹	امام ہاکل کی دلیل	۹۲
۹۱	باب ماجاء فی الاسفار بالفجر	۱۱۸	۸۰	مسح ظاہر کف پر ہو گا یا باطن کف پر؟	۹۳
۹۱	احناف کے دلائل	۱۱۹	۸۱	باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل	۹۳
۹۲	ائمہ ثلاثہ کے دلائل	۱۲۰	۸۱	جمہور کے دلائل	۹۵
۹۳	باب ماجاء فی تعجیل العصر	۱۲۱	۸۱	اہل ظاہر کی دلیل	۹۶
۹۳	حنفیہ کے دلائل	۱۲۲	۸۲	باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل	۹۷
۹۳	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۲۳	۸۳	باب ماجاء فی مصافحة الجنب	۹۸
۹۳	باب فی الأوقات المکروهة	۱۲۳	۸۳	باب ماجاء فی المرأة تری فی المنام مثل ما یری البرجل	۹۹
۹۳	اوقات مکروہ کی دو قسمیں ہیں	۱۲۵	۸۳	باب المعنی یصیب الثوب	۱۰۰
۹۵	دو رکعتیں بعد العصر	۱۲۶	۸۳	احناف اور مالکیہ کے دلائل	۱۰۱
۹۶	دو رکعتیں بعد الطواف	۱۲۷	۸۳	شافعیہ اور حنبلیہ کی دلیل	۱۰۲
۹۶	احناف کے دلائل	۱۲۸	۸۵	باب ماجاء فی جلود الميتة إذا دبغت	۱۰۳
۹۶	امام شافعی کی دلیل	۱۲۹	۸۵	دباغت کسے کہتے ہیں؟	۱۰۴
۹۷	ولا یصام هذان یومان الاضحیٰ والفطر	۱۳۰	۸۶	حنفیہ کی دلیل	۱۰۵
۹۷	ولا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد	۱۳۱	۸۶	امام ہاکل، امام احمد کی دلیل	۱۰۶
۹۷	زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۳۲	۸۶	شافعیہ کی دلیل	۱۰۷
۹۸	روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کیلئے سفر جائز ہے یا نہیں؟	۱۳۳	۸۷	امام ہاکل کی اصح روایت	۱۰۸
۹۸	ولا تسافر المرأة یومین الا مع ذی محرم	۱۳۴	۸۷	کتاب الصلاة	۱۰۹
۹۹	عورت کتنے دن کا سفر بغیر محرم کے نہیں کر سکتی؟	۱۳۵	۸۷	باب مساجد فی طول القیام فی الصلاة	۱۱۰
۹۹	عورت بغیر محرم کے حج نہیں کر سکتی	۱۳۶	۸۸	امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے دلائل	۱۱۱
۹۹	باب الاذان	۱۳۶	۸۸	امام محمدؒ کے دلائل	۱۱۲
			۸۹	ما بین السرة والركبة عورة	۱۱۳
			۸۹	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۱۴
			۸۹	حنفیہ کی دلیل	۱۱۵

۱۰۹	باب ماجاء فی رفع الیدین	۱۶۱	۱۰۰	تاریخ شروعت اذان	۱۳۷
۱۰۹	حقیقہ اور مالکیہ کے دلائل	۱۶۲	۱۰۰	امامت افضل ہے یا مؤذنی؟	۱۳۸
۱۱۰	امام شافعی و احمد کے دلائل	۱۶۳	۱۰۱	کلمات الاذان	۱۳۹
۱۱۱	باب ماجاء فی تحریم الصلوۃ وتحلیلها	۱۶۴	۱۰۱	حنفیہ و ترجیح میں اختلاف	۱۴۰
۱۱۱	مفتاح الصلوۃ	۱۶۵	۱۰۱	ائمہ ثلاثہ کے دلائل	۱۴۱
۱۱۱	التکبیر تحریمہا	۱۶۶	۱۰۱	امام مالک ہی دلیل	۱۴۲
۱۱۲	امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے دلائل	۱۶۷	۱۰۲	ترجیح و عدم ترجیح میں اختلاف	۱۴۳
۱۱۲	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۶۸	۱۰۲	حنفیہ اور حنبلیہ کے دلائل	۱۴۴
۱۱۲	وتحلیلها التسليم	۱۶۹	۱۰۲	مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل	۱۴۵
۱۱۳	حنفیہ کی دلیل	۱۷۰	۱۰۳	اقامت میں اختلاف	۱۴۶
۱۱۳	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۷۱	۱۰۳	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۴۷
۱۱۳	باب ماجاء انه لا صلوۃ إلا بفاتحة الكتاب	۱۷۲	۱۰۳	حنفیہ کے دلائل	۱۴۸
۱۱۳	نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟	۱۷۳	۱۰۳	باب ما يقول اذا اذن المؤذن	۱۴۹
۱۱۴	حنفیہ کے دلائل	۱۷۴	۱۰۴	حنفیہ اور جمہور کی دلیل	۱۵۰
۱۱۴	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۷۵	۱۰۴	امام مالک اور امام شافعی کے دلائل	۱۵۱
۱۱۵	باب ماجاء فی التسمیۃ	۱۷۶	۱۰۵	اذان کا جواب دینے کی شرعی حیثیت	۱۵۲
۱۱۵	مسئلہ (۱) ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ قرآن کا جز ہے یا نہیں؟	۱۷۷	۱۰۵	باب فی فضیلة بناء المساجد	۱۵۳
۱۱۵	مسئلہ (۲) ”بسم اللہ“ ہر سورۃ کا جز ہے یا کسی سورۃ کا نہیں؟	۱۷۸	۱۰۶	باب ماجاء فی کراهیۃ انشاء الضالۃ فی المسجد	۱۵۴
۱۱۶	مسألة القراءة خلف الامام	۱۷۹	۱۰۷	باب ماجاء فی رفع الیدین عند التکبیرۃ الاولیٰ	۱۵۵
۱۱۷	حنفیہ کے دلائل	۱۸۰	۱۰۷	تکبیر تحریمہ کیلئے ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے؟	۱۵۶
۱۱۷	شوافع کے دلائل	۱۸۱	۱۰۷	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوۃ	۱۵۷
۱۱۹	غریب حنفی کی وجہ ترجیح	۱۸۲	۱۰۷	تکبیر پہلے کہی جائے یا ہاتھ پہلے اٹھائے جائیں؟	۱۵۸
۱۱۹	باب ماجاء فی نسخ التطبيق	۱۸۳	۱۰۸	ویسلم عن یمینہ ویسارہ	۱۵۹
			۱۰۸	امام مالک ہی دلیل	۱۶۰

۱۸۴	تطبیق کی تعریف	۱۱۹	۲۰۷	باب ماجاء فی الإقتداء بالقیام	۱۲۸
۱۸۵	باب ماجاء فی التسمیع والتحمید	۱۲۰	۲۰۸	خلف الجالس	۱۲۸
۱۸۶	جمہور کی دلیل	۱۲۰		امام اگر عذر کی بناء پر بیٹھا ہوا ہو اور مقتدی	
۱۸۷	شافعی کی دلیل	۱۲۰		کھڑے ہوں تو نماز درست ہوگی یا نہیں؟	
۱۸۸	باب ماجاء فی وضع الرکتین قبل	۱۲۱	۲۰۹	خفیہ اور شافعی کی دلیل	۱۲۹
	الیدین فی السجود		۲۱۰	امام مالک کی دلیل	۱۲۹
۱۸۹	جمہور کے دلائل	۱۲۱	۲۱۱	امام احمد اور ظاہری کی دلیل	۱۲۹
۱۹۰	امام مالک کی دلیل	۱۲۱	۲۱۲	باب ماجاء فی رخصة الخروج	۱۳۰
۱۹۱	باب ماجاء فی السجود علی	۱۲۲		للنساء	
	الجبہ والأنف		۲۱۳	باب ماجاء إذا حضر الغشاء	۱۳۱
۱۹۲	جمہور کی دلیل	۱۲۲		واقیمت الصلاة فابعدوا بالغشاء	
۱۹۳	امام احمد کی دلیل	۱۲۲	۲۱۴	باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده	۱۳۲
۱۹۴	باب ماجاء فی القنوت فی صلوۃ	۱۲۳		ثم یدرک الجماعة	
	الفجر		۲۱۵	إذا فعلتما ذلك فضلیا مع الناس:	۱۳۲
۱۹۵	قنوت فی صلوۃ الفجر دائماً	۱۲۳	۲۱۶	خفیہ کے دلائل	۱۳۳
۱۹۶	خفیہ و حنبلی کی دلیل	۱۲۳	۲۱۷	جمہور کے دلائل	۱۳۳
۱۹۷	شافعی و مالکی کی دلیل	۱۲۳	۲۱۸	باب ماجاء فی الاغتسال یوم	۱۳۳
۱۹۸	قنوت نازلہ	۱۲۳		الجمعة	
۱۹۹	باب کیف الجلوس فی التشهد	۱۲۳	۲۱۹	جمہور کے دلائل	۱۳۳
۲۰۰	قعدہ کی ہیئت	۱۲۳	۲۲۰	فائزین و جوب کے دلائل	۱۳۳
۲۰۱	خفیہ کے دلائل	۱۲۵	۲۲۱	باب فی خروج النساء الی	۱۳۵
۲۰۲	مالکی کی دلیل	۱۲۵		المصلی	
۲۰۳	شافعی کی دلیل	۱۲۵	۲۲۲	آنحضرت اے عائشہ عورتوں کو عیدین	۱۳۵
۲۰۴	باب ماجاء فی التشهد	۱۲۶		میں کیوں بلایا تھا؟	
۲۰۵	تشہد حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی چند	۱۲۶	۲۲۳	باب التقصیر فی السفر	۱۳۶
	وجوہ ترجیح			سفر میں نماز قصر کرنے کا شرعاً حکم کیا ہے؟	۱۳۶
۲۰۶	محضاً:	۱۲۸	۲۲۵	خفیہ کے دلائل	۱۳۶
			۲۲۶	شوافع کے دلائل	۱۳۶

۱۳۸	باب ماجاء في صلاة الكسوف	۲۵۲	باب ماجاء في الوتر سنة أم واجبة؟	۱۳۸
۱۳۸	صلوة الكسوف کی شرعی حیثیت	۲۵۳	امام ابوحنیفہؒ کے دلائل	۱۳۸
۱۳۹	حنفی کی دلیل	۲۵۴	جمہور کے دلائل	۱۳۸
۱۳۹	ائمہ ثلاثی کی دلیل	۲۵۵	باب ماجاء في ركعات الوتر	۱۳۹
۱۵۰	باب ماجاء في صلاة الاستخارة	۲۵۶	حنفی کے دلائل	۱۳۹
۱۵۱	باب ماجاء في صلاة الضحی	۲۵۷	ائمہ ثلاثی کے دلائل	۱۴۰
۱۵۱	صلوة الضحیٰ کی شرعی حیثیت	۲۵۸	تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تیس یا دو سلام کے ساتھ؟	۱۴۰
۱۵۱	لا تجعلوها قبورا کا مطلب	۲۵۹	باب ماجاء في مسجدتي السهو قبل السلام او بعد السلام	۱۴۱
۱۵۲	خواتین اور مردوں کیلئے زیارت قبور سے متعلق حکم	۲۶۰	سجدہ سو سلام سے پہلے ہونا چاہیے یا بعد میں؟	۱۴۱
۱۵۳	زیارت قبر کے وقت میت کے سر کی جانب کھڑے ہونا چاہیے یا پھر کی جانب؟	۲۶۱	حنفی کے دلائل	۱۴۲
۱۵۴	کتاب الزکوٰۃ	۲۶۲	ائمہ ثلاثی کی دلیل	۱۴۲
۱۵۴	زکوٰۃ کے لغوی معنی	۲۶۳	باب ماجاء في مسجد القرآن	۱۴۳
۱۵۴	”رکاز“ میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟	۲۶۴	سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟	۱۴۳
۱۵۵	حنفی کے دلائل	۲۶۵	حنفی کی دلیل	۱۴۳
۱۵۵	شافعی کی دلیل	۲۶۶	ائمہ ثلاثی کی دلیل	۱۴۳
۱۵۶	کتاب الصوم	۲۶۷	سجدہ تلاوت کل کتنے ہیں؟	۱۴۳
۱۵۶	صوم کا لغوی اور شرعی معنی	۲۶۸	حنفی کی دلیل	۱۴۳
۱۵۷	باب ماجاء في الصوم يوم عاشوراء	۲۶۹	شافعی کی دلیل	۱۴۳
۱۵۸	باب ماجاء في الأذان بالليل	۲۷۰	مسألة كلام في الصلوة	۱۴۵
۱۵۹	فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟	۲۷۱	کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت	۱۴۵
۱۵۹	حنفی کے دلائل	۲۷۲	ائمہ ثلاثی کی دلیل	۱۴۶
۱۶۰	ائمہ ثلاثی اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل	۲۷۳	حنفی کے دلائل	۱۴۶
۱۶۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو اذان کیوں دی جاتی تھی؟	۲۷۴	باب ماجاء لا يقطع الصلوة شيء	۱۴۷
۱۶۱	باب ماجاء في الحجامة للصائم	۲۷۵	ائمہ ثلاثی کے دلائل	۱۴۷
			امام احمدؒ اور اہل ظاہر کی دلیل	۱۴۸

۱۷۱	جمہور کے دلائل	۲۷۶	جمہور کے دلائل
۱۷۱	امام احمدؒ کی دلیل	۲۷۷	امام احمدؒ کی دلیل
۱۷۲	باب ماجاء فی الصوم فی السفر	۲۷۸	باب ماجاء فی الصوم فی السفر
۱۷۳	جمہور کے دلائل	۲۷۹	جمہور کے دلائل
۱۷۳	امام احمدؒ کی دلیل	۲۸۰	امام احمدؒ کی دلیل
۱۷۳	اہل مذاہب کی دلیل	۲۸۱	اہل مذاہب کی دلیل
۱۷۳	اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے اظہار جائز ہے یا نہیں؟	۲۸۲	اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے اظہار جائز ہے یا نہیں؟
۱۷۵	باب ماجاء فی کراهية الوصال فی الصیام	۲۸۳	باب ماجاء فی کراهية الوصال فی الصیام
۱۷۵	صوم وصال	۲۸۴	صوم وصال
۱۷۵	باب ماجاء فی کراهية صوم یوم الشک	۲۸۵	باب ماجاء فی کراهية صوم یوم الشک
۱۷۷	کتاب الحج	۲۸۶	کتاب الحج
۱۷۷	حج کے لغوی واصطلاحی معنی	۲۸۷	حج کے لغوی واصطلاحی معنی
۱۷۷	حج کی فرضیت کس سن میں واقع ہوگی؟	۲۸۸	حج کی فرضیت کس سن میں واقع ہوگی؟
۱۷۷	تخصیص حج علی الفور ہے یا علی التراخي؟	۲۸۹	تخصیص حج علی الفور ہے یا علی التراخي؟
۱۷۸	باب ماجاء فی میقات الاحرام	۲۹۰	باب ماجاء فی میقات الاحرام
۱۷۸	جمہور کے دلائل	۲۹۱	جمہور کے دلائل
۱۷۹	امام شافعیؒ کی دلیل	۲۹۲	امام شافعیؒ کی دلیل
۱۷۹	باب ما یلبس المحرم	۲۹۳	باب ما یلبس المحرم
۱۷۹	ومن لم یکن له نعلان فلیلبس الخ:	۲۹۴	ومن لم یکن له نعلان فلیلبس الخ:
۱۷۹	جمہور کی دلیل	۲۹۵	جمہور کی دلیل
۱۷۹	امام احمدؒ کی دلیل	۲۹۶	امام احمدؒ کی دلیل
۱۷۹	ولا السراويل	۲۹۷	ولا السراويل
۱۷۹	امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل	۲۹۸	امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل
۲۹۹	حالت احرام میں خوشبو لگانا کیسا ہے؟	۳۰۰	حالت احرام میں خوشبو لگانا کیسا ہے؟
۳۰۰	جمہور کی دلیل	۳۰۱	جمہور کی دلیل
۳۰۱	باب ماجاء فی اکل الضیء للمحرم	۳۰۲	باب ماجاء فی اکل الضیء للمحرم
۳۰۲	حنفی کی دلیل	۳۰۳	حنفی کی دلیل
۳۰۳	امام احمدؒ کی دلیل	۳۰۴	امام احمدؒ کی دلیل
۳۰۴	حضرت ابو قتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟	۳۰۵	حضرت ابو قتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟
۳۰۵	باب ماجاء فی ترویج المحرم	۳۰۶	باب ماجاء فی ترویج المحرم
۳۰۶	حنفی کی دلیل	۳۰۷	حنفی کی دلیل
۳۰۷	امام احمدؒ کے دلائل	۳۰۸	امام احمدؒ کے دلائل
۳۰۸	حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح	۳۰۹	حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح
۳۰۹	باب ماجاء فی الحجامۃ للمحرم	۳۱۰	باب ماجاء فی الحجامۃ للمحرم
۳۱۰	امام احمدؒ کی دلیل	۳۱۱	امام احمدؒ کی دلیل
۳۱۱	باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة	۳۱۲	باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة
۳۱۲	عرفات میں جمع بین اصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد	۳۱۳	عرفات میں جمع بین اصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
۳۱۳	مزدلفہ میں جمع بین اصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد	۳۱۴	مزدلفہ میں جمع بین اصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
۳۱۴	حنفی کے دلائل	۳۱۵	حنفی کے دلائل
۳۱۵	امام مالکؒ کی دلیل	۳۱۶	امام مالکؒ کی دلیل
۳۱۶	امام احمدؒ کی دلیل	۳۱۷	امام احمدؒ کی دلیل
۳۱۷	امام احمدؒ کی دلیل	۳۱۸	امام احمدؒ کی دلیل
۳۱۸	اقسام الحج والاختلاف فی الافضل منها	۳۱۹	اقسام الحج والاختلاف فی الافضل منها
۳۱۸	احناف کے دلائل	۳۲۰	احناف کے دلائل
۳۱۹	امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے دلائل	۳۲۱	امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے دلائل
۳۲۰	امام احمدؒ کی دلیل	۳۲۲	امام احمدؒ کی دلیل

۱۹۸	۳۳۵	روافض کی دلیل	۱۸۴	۳۳۱	افضیت قرآن کی وجوہ ترجیح
۱۹۹	۳۳۶	ابتدائے اسلام میں جو متحدہ حلال تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا!	۱۸۵	۳۳۲	قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟
۲۰۰	۳۳۷	حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق	۱۸۵	۳۳۳	حنفیہ کے دلائل
۲۰۱	۳۳۸	باب ما جاء فی العزل	۱۸۶	۳۳۴	انٹرنیشنل کی دلیل
۲۰۱	۳۳۹	جمہور کی دلیل	۱۸۷	۳۳۵	قد نہی رسول اللہ ﷺ عن المتعة
۲۰۱	۳۴۰	ظاہر کی دلیل	۱۸۷	۳۳۶	حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ کی حج تمتع سے منع کرنے کی وجہ
۲۰۲	۳۴۱	آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز ہے یا نہیں؟	۱۸۷	۳۳۷	سیاہ حمامہ پہننا افضل ہے یا سفید؟
۲۰۲	۳۴۲	باندی سے عزل کرنے میں باندی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟	۱۸۹	۳۳۸	کتاب النکاح
۲۰۲	۳۴۳	باب ماجاء أن الولد للفراش	۱۸۹	۳۳۹	نکاح کے لغوی معنی
۲۰۲	۳۴۴	”حجر“ سے مراد کیا ہے؟	۱۸۹	۳۴۰	لفظ نکاح اصل وضع کے اعتبار سے عقد کیلئے ہے یا وہی کے لئے؟
۲۰۳	۳۴۵	فراش کی قسمیں	۱۸۹	۳۳۱	نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا مباحات میں؟
۲۰۳	۳۴۶	کتاب الرضاع	۱۸۹	۳۳۲	تختلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟
۲۰۳	۳۴۷	باب ماجاء قليل الرضاعة و كثيرها سواء فی التحريم	۱۹۰	۳۳۳	نکاح کرنا سنت ہے یا واجب؟
۲۰۳	۳۴۸	رضاعت کی کتنی مقدار حرم ہوتی ہے؟	۱۹۰	۳۳۴	داؤد ظاہری وغیرہ کے دلائل
۲۰۳	۳۴۹	جمہور کے دلائل	۱۹۱	۳۳۵	باب ماجاء فی استنحار البکر والغیب
۲۰۳	۳۵۰	شافعیہ کی دلیل	۱۹۲	۳۳۶	حکم النکاح بعبارة النساء
۲۰۶	۳۵۱	کتاب الطلاق	۱۹۳	۳۳۷	جمہور کے دلائل
۲۰۷	۳۵۲	حالت حیض میں طلاق دینے کا حکم	۱۹۳	۳۳۸	حنفیہ کے دلائل
۲۰۷	۳۵۳	جمہور کے دلائل	۱۹۵	۳۳۹	”ولایت اجبار“ کی بحث
۲۰۷	۳۵۴	حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کی دلیل	۱۹۵	۳۴۰	حنفیہ کے دلائل
۲۰۸	۳۵۵	باب ماجاء فی الأمة تعتق ولها زوج	۱۹۶	۳۴۱	امام شافعیؒ کی دلیل
۲۰۸	۳۵۶	حنفیہ کی دلیل	۱۹۶	۳۴۲	باب ماجاء المتعة
			۱۹۶	۳۴۳	روافض کے نزدیک متعہ کا رتبہ
			۱۹۷	۳۴۴	جمہور کے دلائل

۳۹۳	حدود اور تہذیب میں فرق	۲۱۹	۳۶۷	ائمہ ثلاثی کی دلیل	۲۰۹
۳۹۵	حدود کی حکمت	۲۲۰	۳۶۸	باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لها	۲۱۰
۳۹۶	حدود کی اقسام	۲۲۰		السکنی والنفقة	
۳۹۷	باب ماجاء فی کم یقطع السارق	۲۲۱	۳۶۹	لاندری صدقت أم کلبت	۲۱۰
۳۹۸	نصاب سرقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف	۲۲۱	۳۷۰	مسئلة الباب	۲۱۰
			۳۷۱	حنفی کے دلائل	۲۱۱
۳۹۹	حنفی کے دلائل	۲۲۱	۳۷۲	امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل	۲۱۱
۴۰۰	امام شافعی کی دلیل	۲۲۱	۳۷۳	امام مالک، امام شافعی کی دلیل	۲۱۱
۴۰۱	باب ماجاء لا یقتل مسلم بکافر	۲۲۳	۳۷۴	باب ماجاء فی الإیلاء	۲۱۲
۴۰۲	ذمی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا	۲۲۳	۳۷۵	حنفی کی دلیل	۲۱۲
			۳۷۶	ائمہ ثلاثی کی دلیل	۲۱۳
۴۰۳	حنفی کے دلائل	۲۲۳	۳۷۷	باب ماجاء فی الخلع	۲۱۳
۴۰۴	ائمہ ثلاثی کی دلیل	۲۲۳	۳۷۸	خلع صحیح ہے یا طلاق؟	۲۱۳
۴۰۵	کتاب الجہاد	۲۲۳	۳۷۹	جمہور کے دلائل	۲۱۳
۴۰۶	جہاد کا لغوی معنی	۲۲۳	۳۸۰	امام احمد کی دلیل	۲۱۳
۴۰۷	جہاد کا شرعی معنی	۲۲۳	۳۸۱	کیا خلع عورت کا حق ہے؟	۲۱۳
۴۰۸	فرضیت جہاد کے تدریجی مراحل	۲۲۳	۳۸۲	کتاب النفقات	۲۱۵
۴۰۹	جہاد کی فرض و غایت	۲۲۶	۳۸۳	نفقہ کا لغوی معنی	۲۱۵
۴۱۰	تعداد و ضروریات	۲۲۶	۳۸۴	اسباب وجوب نفقہ تین ہیں	۲۱۵
۴۱۱	کتاب البیوع	۲۲۸	۳۸۵	مقدار نفقہ	۲۱۶
۴۱۲	باب ماجاء فی ترک الشہات	۲۲۸	۳۸۶	کتاب التدبیر	۲۱۷
۴۱۳	بعض حالات میں مشبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم احتمالی ہے	۲۲۸	۳۸۷	درر مطلق	۲۱۷
			۳۸۸	درر مقید	۲۱۷
۴۱۴	باب ماجاء فی اکل الربوا	۲۲۹	۳۸۹	کتاب الایمان	۲۱۸
۴۱۵	”ربوا النسیئہ“ کی تعریف	۲۳۰	۳۹۰	یمین کے لغوی اور شرعی معنی	۲۱۸
۴۱۶	”ربوا الفضل“ کی تعریف	۲۳۰	۳۹۱	یمین کی اقسام	۲۱۸
			۳۹۲	کتاب الحدود	۲۱۹
			۳۹۳	حد کی لغوی و اصطلاحی تحقیق	۲۱۹

۲۳۸	امیر شاکر دیکل	۲۳۰	باب ماجاء أن الحنطة بالحنطة
۲۳۹	کتاب المزارعة	۲۳۱	مثلا بمثل و کراهية التفاحل فيه
۲۳۹	زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا	۲۳۱	امام شافعی کے نزدیک حرمت کی علت
۲۳۹	زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں	۲۳۱	امام مالک کے نزدیک حرمت کی علت
۲۳۰	امام ابو حنیفہ کی دلیل	۲۳۱	باب ماجاء فی النهی عن المزابنة والمحاقلة
۲۳۰	جمہور فقہاء کی دلیل	۲۳۱	حزیلہ
۲۳۰	حنفیہ کا مفتی یہ قول	۲۳۲	مخالقہ
۲۳۲	مصادر	۲۳۲	ممانعت کی علت
		۲۳۲	باب ماجاء فی کراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها
		۲۳۲	یبدو صلاحه
		۲۳۲	پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیج کرنا
		۲۳۳	بیع بشرط القطع
		۲۳۳	بیع بشرط التروک
		۲۳۳	مطلق عن الشرط
		۲۳۳	حنفی کی دلیل
		۲۳۳	امیر شاکر کے دلائل
		۲۳۳	باب ماجاء فی ابتیاع النخل بعد التابیر
		۲۳۵	غلام کی بیچ میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا
		۲۳۵	شرط لگانے سے کون سا مال بیچ میں داخل ہوگا؟
		۲۳۶	باب ماجاء فی ثمن الکلب
		۲۳۷	حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل
		۲۳۷	امام شافعی کی دلیل
		۲۳۸	کتاب الشفعة
		۲۳۹	حنفیہ کے دلائل



انتساب

سب سے پہلے اللہ رب العزت کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے اپنے فضل و کرم سے اس مختصر سی کاوش کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔
 بندہ اس ”جہد المقل دموعہ“ کے مصداق کو بغیر کسی پیشگی اطلاع کے اپنے معزز والدین کی طرف منسوب کرتا ہے جن کے بے تحاشا احسانات کے بل بوتے پر بندہ اس قابل ہوا کہ کچھ منتشر باتیں جمع کیں اور اپنے تمام اساتذہ کرام کی طرف منسوب کرتا ہوں کہ جن کے لب لب حوضوں سے بندہ سیراب ہوتا آیا ہے اور لحد میں اترنے تک مستفید ہوتا رہے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ



تقریظ

حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم
استاذ الحدیث وعلومہ بالجامعۃ القاروقیہ کراچی
مدیر معہد عثمان بن عفان ؓ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي
الأمي الأمين، وعلى آله وصحابه وتابعيههم بإحسان إلى يوم الدين۔
أما بعد!

امام الاکثم سراج الامم حضرت امام ابوحنيفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ جل شانہ نے جن
عظیم الشان خصوصیات سے نوازا تھا ان میں سے ایک احادیث مبارکہ کو سب سے پہلے
جامع طور پر فقہی انداز سے ترتیب دینے کا کام بھی تھا، یوں تو آپ سے پہلے فقہی انداز
سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے بھی کام کیا، تاہم تمام ابواب فقہیہ کے معتد بہ جمع
و استقصاء کے ساتھ احادیث کو مرتب کرنے کا کام سب سے پہلے امام ابوحنيفہ رحمۃ اللہ
علیہ نے کتاب الآثار لکھ کر کیا۔

امام الاکثم سراج الامم پر کرم فرماؤں کا بہتان ہے کہ آپ کو احادیث پر کوئی
دست گاہ حاصل نہیں تھی، یہ کہتے ہوئے علم سے بے بہرہ یہ لوگ بھول جاتے ہیں کہ امام
ابوحنيفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مجتہد مطلق ہونا ساری امت کے نزدیک مسلم ہے اور کوئی شخص
حدیث پر عبور حاصل کئے بغیر کبھی مجتہد نہیں بن سکتا۔

اللہ جزائے خیر دے ان ساطین علم حدیث کو جنہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ احادیث و مسانید کو اپنی سندوں سے حاصل کر کے جمع کیا، اس طرح آپ کی دسیوں مسانید جمع ہو گئیں اور حاسدین و اشرا کی بے سرو پا باتیں دم توڑ گئیں۔

زیر نظر ”مسند“ علامہ ہکفی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ ہیں، اس کی ترتیب بھی معاجم کی ترتیب کے مطابق تھی، اسی ترتیب کے مطابق ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بھی ہے۔ استفادہ کی تسہیل کے پیش نظر امام سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو فقہی ترتیب پر مرتب فرمایا، اسی نسخہ پر علامہ سنہیلی رحمۃ اللہ علیہ نے وقیع اور مطول حاشیہ کا کام کیا اور اس کا بے مثال مقدمہ تحریر فرمایا۔

عرصہ دراز کے بعد ہمارے ”وفاق المدارس العربیہ“ کے ذمہ داران نے اس کتاب کو اپنے نصاب کا حصہ بنایا۔ اب الحمد للہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے اور طلبہ اس سے مستفید ہو رہے ہیں۔

اس کتاب سے استفادہ کو عام کرنے کی غرض سے عزیز گرامی مولوی معاویہ سلمہ (فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی) نے اس پر علمی انداز سے کام کیا، اس کی مناسب تشریحات کیں، خاص طور پر فقہاء کے اختلافات اور ان کے دلائل کو صحیح انداز سے لکھا ان تمام کاموں میں اطمینان بخش بات یہ رہی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس کام میں اپنے اکابرین سے بھرپور استفادہ کی توفیق عطا فرمائی اور انہوں نے کسی بھی مرحلہ میں ان سے خروج نہیں کیا۔

عزیز موصوف کی یہ پہلی کاوش ہے، اس میں ممکن ہے مختلف پہلوؤں سے کچھ خامیاں ہوں تاہم موصوف کی محنت قابل داد ہے، امید ہے اہل علم نظر استحسان سے دیکھیں گے اور کسی بھی قسم کی خامی محسوس فرمائی تو مصنف کو ضرور مطلع فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس محنت کو قبول فرما کر دارین میں مشتمل بنائے..... آمین۔

نور البشر محمد نور الحق

جامعہ فاروقیہ کراچی

۲۲ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ



تقریظ

از حضرت مولانا محمد حنیف خالد صاحب
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مولانا معاویہ صاحب زید مجدہ کی اس تالیف سے استفادے کی سعادت حاصل ہوئی
لفظ بہ لفظ پوری کتاب کے مطالعے کا موقع تو نہیں مل سکا تاہم مختلف مقامات سے متعدد
مباحث کو دیکھنے سے اندازہ ہوا کہ ماشاء اللہ فاضل مؤلف زید مجدہ نے ہر باب سے متعلق
ضروری ابحاث وضاحت سے تحریر فرمائی ہیں مختلف فیہ مسائل میں ائمہ کرام کا موقف اور ان
کے دلائل بھی درج فرمائے ہیں، سند پر بھی کلام کیا ہے اور جو بحث جہاں سے لی گئی ہے اس
کا حوالہ بھی ساتھ ہی لکھ دیا ہے۔

اس طرح یہ کتاب ”المسند للإمام الأعظم“ کی مفید شرح کی شکل اختیار کر گئی ہے جو
حضرات اساتذہ کرام اور طلبہ ”المسند“ کو پڑھانے اور پڑھنے میں مصروف ہیں وہ عربی
شروحات کے ساتھ ساتھ اگر اس شرح کا بھی مطالعہ فرمائیں تو انشاء اللہ انہیں اس سے
استحضار مباحث میں خاصی مدد ملے گی۔

حق تعالیٰ فاضل موصوف کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول و منظور فرمائے اور انہیں
اس طرح کے مزید علمی، تحقیقی کاموں کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین

محمد حنیف خالد عفی عنہ
۲۰ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ
جامعہ دارالعلوم کراچی



مقدمہ

حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم
رئیس دارالافتاء جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن، نار تھ کراچی

خلاق عالم نے اس کارخانہ عالم کو وجود بخش کر انسان سے اس کو زینت بخشی اور
ہدایت انسانی کیلئے خالق ارض و سماء نے کتب مقدسہ و انبیاء کے سلسلے قائم فرمائے۔
کتب کے سلسلے کی آخری کڑی قرآن مجید، انبیاء و رسل کی آخری کڑی خاتم الانبیاء
صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

امت مسلمہ کا یہ ایمان ہے کہ دونوں سلسلوں کو سینے سے لگاتا اور بلا افراط و تفریط عمل
ہی نجات کا باعث ہے۔ تاریخ اس پر شاہد ہے کہ سابقہ امم اور اقوام کی گمراہی کی ایک وجہ
افراط و تفریط کا شکار ہونا ہے۔

کتب مقدس کے حوالے سے یا رسول محترم کے حوالے سے اگر کوئی افراط و تفریط کا
شکار ہو تو وہ گمراہی کی تاریکیوں کی طرف بڑھتا جاتا ہے۔

• رب کائنات کا اس امت پر یہ احسان اور اس امت کا امتیاز ہے کہ جہاں رب کا کلام
محفوظ ہے، جس کی حفاظت کی ذمہ داری خود رب نے لی ہے، وہاں سرکارِ دو عالم آقائے
نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین اور ارشادات بھی محفوظ ہیں۔ جس کے لئے اس امت کے
افراد نے بڑی محنتیں کیں اور تکالیف برداشت کیں۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے تابعین نے ان سے تبع تابعین نے اس

طرح یہ سلسلہ آج تک چل رہا ہے اور قیامت تک چلتا رہے گا۔

چنانچہ اسی بنیاد پر وحی الہی کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ وحی متلو

۲۔ وحی غیر متلو

وحی متلو کتاب اللہ کی صورت میں امت کے سامنے موجود ہے تو وحی غیر متلو احادیث مبارکہ کی صورت میں محفوظ ہے۔

حدیث لغت کے اعتبار سے تو ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ جوہری رحمہ اللہ صحاح میں حدیث کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”الحدیث الکلام قلیله و کثیرہ جمعہ احادیث“ اور محدثین کی اصطلاح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال افعال حرکات و سکنات احوال اختیار یہ غیر اختیاریہ پر حدیث کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث میں حدیث کی تعریف یوں بیان کی ہے:

والحدیث لغة ضد القديم واصطلاحاً ما اضيف الى النبي صلى الله

عليه وسلم قولاً له او فعلاً او تقريراً او صفة حتى الحركات

والمسكنات في اليقظة والمقام (فتح المغیث: ص ۱۲) المدينة المنورة

حجیت حدیث:-

قرآن کریم کے بعد حدیث کے ماخذ شریعت ہونے پر اور احکام شرعیہ کے ثبوت کے لئے حدیث کے حجیت ہونے پر ہر دور میں امت محمدیہ علی صاحبہا التحیۃ والسلام کا اجماع رہا ہے۔ اور مسلمان ہمیشہ حدیث کو حجیت اور اس میں بیان ہونے والے احکام کو واجب العمل سمجھتے رہے ہیں۔ اور کبھی اس بات کی ضرورت پیش نہ آئی کہ حدیث کی حجیت کو باقاعدہ دلائل سے ثابت کیا جائے۔ لیکن گزشتہ صدی میں اہل مغرب سے مرعوب اور ان کے افکار و نظریات کے دلدادہ مجتہد دین جن کے سرخیل سرسید وغیرہ تھے نے محسوس کیا کہ احادیث میں چونکہ زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق رہنمائی اور ہدایات موجود ہیں جو مغرب کی تقلید میں رکاوٹ ہیں اور یہ فرقہ مغرب کی تقلید کو ہی کامیابی کی دلیل سمجھتا تھا اور اس خیال فاسد میں مبتلا تھا کہ دنیا

میں ترقی اہل مغرب کی تقلید کے بغیر ممکن ہی نہیں اور اہل مغرب کی تقلید حدیث کی حجیت کے انکار کے بغیر ممکن نہیں تھی کیونکہ احادیث کی تعلیمات کی روشنی میں جو معاشرہ تشکیل پاتا ہے وہ مغرب کے مادر پدر آزاد معاشرے سے بالکل مختلف ہے۔ لہذا سرسید اور ان کے پیروکاروں نے سب سے پہلے یہ صورت اختیار کی کہ جو حدیث ان کے مدعا کے خلاف ہو اس کی صحت کا انکار کر دیا جائے خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ موجودہ دور میں احادیث حجت نہیں ہونی چاہئیں اس کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر اپنے مطلب کی احادیث سے استدلال بھی کرتے رہے باقاعدہ منظم طور پر انکار حدیث کا فتنہ اس وقت سامنے آیا جب میانوالی کے رہائشی عبداللہ چکڑالوی نامی شخص نے اہل قرآن کے نام سے ایک گراہ فرقے کی بنیاد رکھی جس کا مقصد حدیث کا بالکل انکار تھا اس کے بعد اسلم جیراج پوری اور غلام احمد پرہیز نے اس نظریہ کو باقاعدہ ایک مکتب فکر کی شکل دی۔ حالانکہ حجیت حدیث پر قرآنی آیات شاہد ہیں۔

حجیت حدیث پر قرآن مجید سے چند دلائل:-

۱۔ ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

اس آیت میں واضح طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو حجیت اور واجب العمل قرار دیا گیا ہے۔ اس صریح ارشاد کے ہوتے ہوئے احادیث کو واجب العمل تسلیم نہ کرنا درحقیقت قرآن کا انکار ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں کئی جگہ اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول کے الفاظ مذکور ہیں جو حجیت حدیث پر صراحت دلالت کرتے ہیں مگر چونکہ منکرین حدیث کی آنکھوں پر انکار حدیث کی پٹی بندھی ہوئی ہے اس لئے انہیں قرآن مجید کے یہ صریح ارشادات نظر نہیں آتے۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک کو امت کے لئے

بہترین نمونہ قرار دیا چنانچہ ارشاد ہوا:

”لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة“

اور اگر آپ ﷺ کا قول و فعل حجت نہ تھا اور رہنمائی کے لئے آپ ﷺ کی اتباع ضروری نہ تھی بلکہ صرف قرآن مجید ہی کافی تھا تو آپ ﷺ کو امت کیلئے نمونہ قرار دینے کی کیا ضرورت تھی صرف قرآن مجید نازل کر دیا جاتا اور اس کی پیروی کا امت کو حکم دے دیا جاتا۔ قرآن مجید تو رسول اللہ ﷺ کو نمونہ قرار دے کر آپ ﷺ کے قول و فعل کو حجت قرار دے رہا ہے۔ لیکن منکرین حدیث اہل مغرب سے اس قدر مرعوب و متاثر ہیں کہ ان کی تقلید کے شوق میں آپ ﷺ کی احادیث کو ناقابل عمل قرار دے رہے ہیں۔

۴۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منہی اور ذمہ داریاں بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ”ويعلمهم الكتاب والحكمة“ اسی طرح ارشاد فرمایا: ”وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم“ ان آیات سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کا منصب صرف پیغام پہنچانا ہی نہیں بلکہ کتاب و حکمت کی تعلیم اور تمییز و تشریح بھی تھا اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ ﷺ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب و حکمت کی تمییز کس طرح ہو سکتی ہے ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کی تمییز و تشریح کے لئے آپ ﷺ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت تو پیش آتی تھی کہ اس کے بغیر تعلیم و تشریح ممکن نہیں ہے تو جب تک آپ ﷺ کے اقوال کو حجت تسلیم نہ کیا جائے یہ تعلیم و تشریح کیسے ہو سکتی ہے؟

۵۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا

في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً

اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدار

ایمان ہے۔

۶۔ قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاء سابقین کی احادیث کا تذکرہ ہے اور ان کے ارشادات کو ان کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے اور نہ ماننے پر نزول عذاب کا تذکرہ بھی موجود ہے یہ بات خود حجت حدیث کی واضح دلیل ہے۔

۷۔ انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نازل

نہیں ہوئی اگر ان انبیاء کرام کے اقوال حجت نہ تھے تو ان کو بھیجا ہی کیوں گیا۔

اس کے علاوہ عقلی طور پر بھی حدیث کا حجت ہونا واضح ہے کہ قرآن مجید میں دی گئی ہدایات اگرچہ تمام شعبہ ہائے زندگی کو محیط ہیں مگر عموماً ان میں صرف بنیادی احکام بیان کئے گئے ہیں ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے تو احادیث سے ہی معلوم ہوتے ہیں مثلاً قرآن مجید میں نماز کا حکم دیا گیا مگر نماز کے اوقات رکعات کی تعداد اور نماز کے پڑھنے کا طریقہ ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن مجید میں مذکور نہیں یہ سب احادیث سے معلوم ہوتے ہیں اگر احادیث کو حجت نہ مانا جائے تو ان باتوں کو معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہو اور قرآن مجید کے حکم ”اقیموا الصلوٰۃ“ پر عمل کیسے ممکن ہوگا اسی طرح دین کے ہر حکم کی تفصیلات اور ان پر عمل درآمد کے طریقے احادیث سے معلوم ہوتے ہیں انکار حدیث کی صورت میں پورے دین کا ناقابل عمل ہونا لازم آتا ہے۔

درحقیقت تنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کیلئے کافی نہیں ہو سکتی جب تک کوئی ایسا معلم موجود نہ ہو جو نہ صرف اس کے معانی کو متعین کر دے بلکہ اس کے احکام کا عملی نمونہ بن کر دکھا دے اور یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب اس کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہو۔

علاوہ ازیں آج تک تمام امت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی چلی آئی ہے لہذا منکرین حدیث کے نظریے کے مطابق چودہ سو سال تک سب لوگ گمراہ رہے اور ان کے علاوہ اسلام کا سمجھنے والا کوئی پیدا نہیں ہوا تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی نے نہ سمجھا ہو۔ ان سب مغروضات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ انکار حدیث بالآخر انکار دین پر منتج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس فتنے سے پوری امت کو محفوظ رکھے۔ آمین

اکابر علماء و محدثین نے علم حدیث کے حوالے سے محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے ان میں سے ایک نام امام نعمان بن ثابت کا ہے۔ امام اعظمؒ کی علم حدیث کے حوالے سے خدمات اور امام صاحب بحیثیت محدث پر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں کہ امام اعظمؒ جیسے فقہ

کے امام تھے ایسے ہی علم حدیث میں بھی ایک بلند رتبہ کے حامل تھے۔

امام اعظمؒ اور علم الحدیث:-

امام اعظم ابو حنیفہؒ جس وقت پیدا ہوئے تو ان کا شہر کوفہ علم حدیث اور علم فقہ کے ایک بڑے مرکز کی حیثیت رکھتا تھا کوفہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آباد کیا گیا اور یہاں کے ساکنین کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم سے فائدہ اٹھانے کی سعادت نصیب ہوئی۔ جنہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معلم بنا کر یہاں بھیجا تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے اور ان کی تربیت کے نتیجے میں جو علماء تیار ہوئے علامہ زاہد الکوثریؒ نے ان کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے (مقدمہ نصب الراية) اس طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کوفہ کو علم حدیث وفقہ سے بھر دیا پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کرام بھی کوفہ میں مقیم رہے جن میں حضرت سعد بن ابی وقاصؒ، حضرت ابو موسیٰ اشعرئؒ، حضرت حذیفہ بن الیمانؒ، حضرت سلمان فارسیؒ، حضرت عمار بن یاسرؒ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجراء بطور خاص قابل ذکر ہیں ان کے علاوہ بھی سینکڑوں صحابہؓ کوفہ میں مقیم رہے۔ امام عجلؒ نے کوفہ کو وطن بنانے والے صحابہؓ کی تعداد 1500 بتلائی ہے اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہو گئے صحابہ کرامؓ کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر کا علم کا مرکز و مخزن بننا ضروری تھا۔

چنانچہ حضرت علیؒ نے جب کوفہ کو دار الخلافہ بنایا تو وہاں علم و فضل کا چرچا دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا: ”رحم اللہ ابن عبد قداملاء هذه القرية علماً“

نیز ارشاد فرمایا: ”اصحاب ابن مسعود سرج هذه الامة۔“

اور چونکہ صحابہؓ کے علوم کا خلاصہ حضرت علیؒ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو قرار دیا جاتا ہے چنانچہ مسروق بن اجدعؒ فرماتے ہیں:

درت فی الصحابة فوجدت علمهم ينتهي الى ستة ثم نظرت

فوجدت علمهم ينتهي الى اثنين علي وعبد الله۔

لہذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تشریف آوری سے کوفہ کی علمی ترقی و شہرت میں بہت اضافہ ہوا بلکہ کوفہ میں صحابہ کے علوم کا خلاصہ جمع ہو گیا۔ ان جلیل القدر فقہاء صحابہ کی موجودگی کی وجہ سے کوفہ کے گھر گھر میں علم حدیث و فقہ کا چرچا ہو گیا۔ چنانچہ علامہ ابو محمد الراہرہ مزی نے الحدیث الفاضل میں حضرت انس بن سیرین کا مقولہ نقل کیا ہے۔

اتيت الكوفة فوجدت بها اربعة الاف يطلبون الحديث واربعة مائة

قد فقهوا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ اس دور میں اس شہر کوفہ میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش پائی اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا۔ ابتداء میں آپ نے علم الکلام کی طرف زیادہ توجہ دی پھر آپ کو امام شیعہؒ نے علم الحدیث والشرائع کی طرف متوجہ کیا ۹۶ھ کو آپ حج کے لئے گئے تو وہاں مکہ المکرمۃ میں صحابی رسول حضرت عبداللہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی اور ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادنا من تفقه فی الدین کفاه اللہ ہمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب (جامع بیان العلم، ص: ۳۵)

اس سے آپ کے دل میں علم حدیث کے حصول کا شوق و جذبہ پیدا ہوا پھر آپ نے کوفہ کے سب سے بڑے محدث امام شیعہؒ سے علم حدیث حاصل کیا۔ علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے ”ہو اکبر شیوخ ابی حنیفہ“ امام شیعہؒ نے پانچ سو صحابہؓ سے علم حدیث حاصل کیا ان کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی ایک مرتبہ آپ ﷺ کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گزرے امام شیعہؒ کی باتیں سن کر ارشاد فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں لیکن شیعہؒ کو مجھ سے زیادہ غزوات کا علم ہے۔ خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم علقہ اسود، حارث عمر و اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے۔ ایک ابراہیم ثقفیؒ اور دوسرے عامر شیعہؒ اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہؒ کے استاد ہیں۔

امام صاحبؒ کے دوسرے خاص استاد حماد بن سلیمانؒ ہیں جنہیں بالاتفاق حدیث اور

فقہ کا امام تسلیم کیا گیا ہے یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن اویسؓ، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابوالخل، ابراہیم نخعیؓ اور عبداللہ بن بریدہ رحمہم اللہ کے علوم حاصل کئے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کی ہیں۔

اس کے علاوہ امام صاحب رحمہ اللہ کے اساتذہ میں محدث مکہ عطاء بن ابی رباح تابعی م سنہ ۱۱۵ھ عالم حرم عمرو بن دینار تابعی، ابواسحاق السبئیؒ تابعی، حافظ ابوالزیر محمد بن مسلم تابعی، محمد بن مسلم الشہاب الزہری، حضرت عکرمہ مولیٰ ابن عباسؓ، محمد بن المنکدر، عبداللہ بن دینار، حسن بصریؒ، امام شیبان، سلیمان الاعمش رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر تابعین اور اساطین الامۃ داخل ہیں۔

امام صاحبؒ نے حدیث میں مکمل مہارت کے بعد ہی اجتہاد کے درجے میں قدم رکھا اور ان کا بالاتفاق مجتہد تسلیم کیا جاتا ہے امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند مقام کی دلیل ہے کیونکہ مجتہد کی شرائط میں سے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ اسے علم حدیث میں مکمل بصیرت اور عبور حاصل ہو۔

اس کے علاوہ ائمہ حدیث کے اقوال جن میں امام صاحبؒ کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے علم حدیث میں آپ کی جلالت قدر کا پتا دیتے ہیں، چنانچہ حضرت کی بن ابراہیمؒ جن سے امام بخاریؒ کی اکثر ثلاثیات منقول ہیں ان کا قول تہذیب التہذیب میں امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ ”کان اعلم اهل زمانہ“ اور اس زمانے میں علم کا اطلاق چونکہ علم حدیث پر ہی ہوتا تھا لہذا اس قول سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اس کے علاوہ اکابر ائمہ کے اقوال جو امام صاحبؒ کے مناقب کی کتب میں موجود ہیں ان سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت بخوبی معلوم ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کی تابعیت ایک مسلمہ بات ہے اور اس زمانے میں علم حدیث سے ایسا نا بلند ہونا جیسا کہ بعض دریدہ دہن لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کو صرف

سترہ احادیث یا تھیں یا صرف تین احادیث یا تھیں کھلا ہوا جھوٹ ہے۔

علم حدیث میں آپ کی مہارت کے تو کتب سیر میں عجیب و حیرت انگیز واقعات منقول ہیں جو آپ کی قوت حفظ پر دال ہیں چنانچہ ملا علی قاریؒ نے ”مناقب الامام اعظم“ میں نقل کیا ہے کہ ایک مقام پر امام صاحبؒ اور امام اعظمؒ دونوں موجود تھے ایک مسئلہ پوچھا گیا آپ نے جواب دیا امام اعظمؒ نے سوال کیا میں اسن اخذت هذا جواب میں امام صاحبؒ نے امام اعظمؒ کی سند سے ہی متعدد روایات سنا دیں جن سے اس مسئلے کا ثبوت ہوتا تھا امام اعظمؒ حیران ہو کر فرمانے لگے: ”حسبك ما حدثتك به في مائة يوم حدثتني به في ساعة واحدة“ پھر یہ تاریخی جملہ ارشاد فرمایا: ”يا معاشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصيادلة وانت ايها الرجل اخذت بكلا الطرفين“

اس سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت کے ساتھ ساتھ قوت حفظ اور قدرت استنباط کا بھی علم ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ امام صاحبؒ کے شیوخ و تلامذہ پر ایک نظر ڈالی جائے تو اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ علم حدیث میں امام صاحبؒ کس قدر بلند مرتبے کے حامل تھے۔ امام صاحبؒ کے شیوخ کا تذکرہ تو پیچھے ہوا۔ تلامذہ میں عبداللہ بن مبارکؒ، جرح و تعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطانؒ امام شافعیؒ کے خاص استاد و کعب بن الجراحؒ مشہور محدث کبی بن ابراہیمؒ زید بن ہارونؒ، حفص بن غیاثؒ النخعیؒ، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدةؒ، مسعر بن کدامؒ، ابو عاصم النبیلؒ قاسم بن معنؒ، علی بن المسبرؒ، فضل بن دکینؒ، عبدالرزاق بن ہمامؒ جیسے جلیل القدر شیوخ و محدثین موجود ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آپ کے شیوخ و تلامذہ میں ایسے بڑے بڑے محدثین موجود ہوں اور خود آپ کو علم حدیث سے کوئی واقفیت نہ ہو۔

علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مسعر بن کدامؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں امام اعظمؒ کا رفیق مدرسہ تھا وہ علم حدیث کے طالب علم بنے تو ہم سے آگے نکل گئے یہی حال زہد و تقویٰ میں ہوا اور فقہ کا معاملہ تمہارے سامنے ہے۔

واضح رہے کہ ان امام مسعر بن کدامؒ کو امام سفیان ثوریؒ و شعبہؒ علم حدیث کا ترازو کہا

کرتے تھے یہ امام ابوحنیفہؒ کی علم حدیث میں جلالت شان اور سبقت کا اعتراف کر رہے ہیں تو کیا اس سے امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند مرتبہ کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا؟

علاوہ ازیں فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب بھی امام ابوحنیفہؒ کی ہے امام ابوحنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث سے انتخاب کر کے کتاب الآثار کے نام سے یہ کتاب لکھی یہ کتاب بھی علم حدیث میں آپ کے بلند مقام کی شاہد ہے چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تبیض الصحیفہ میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انہوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہو سکی۔ امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار مؤطا امام مالکؒ کے لئے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مشہور محدث عبدالعزیز دراوردیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”کان مالک یبصر فی کتب أبی حنیفة و ینتفع بها“ اس سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ کی کتاب الآثار مؤطا امام مالکؒ کے لئے وہی حیثیت رکھتی ہے جو صحیحین کے لئے مؤطا کی ہے۔

اور اس دور کے محدثین کی نظر میں اس کتاب کی انتہائی قدر و منزلت تھی جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے انہوں نے اپنے شاگردوں کو اس کتاب کے مطالعے کا نہ صرف مشورہ بلکہ یہ تاکید بھی کی کہ اس کتاب کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ محدثینؒ نے اس کتاب کی متعدد شروح لکھیں جن میں علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثار کی شرح اور اس کے رجال پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی کتاب الآثار کے رجال پر کتاب لکھی ان محدثین کا اس کتاب کی یہ خدمت کرنا بھی کتاب کے بلند مرتبہ کی خبر دیتا ہے۔

اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابوحنیفہؒ کی مرویات کو جمع کر کے مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے مرتب کیا ہے ان مسانید کی تعداد بیس کے قریب ہے مسند لکھنؤ والوں میں ابو نعیم اصفہانیؒ، حافظ ابن عساکرؒ، حافظ ابو العباس الدوریؒ، حافظ ابن مندہؒ یہاں تک کہ حافظ ابن عدیؒ بھی شامل ہیں جو شروع میں امام صاحبؒ کے بڑے مخالف تھے بعد میں جب

امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام صاحبؒ کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا تو اپنے سابقہ خیالات کی تلافی کے لئے مسند ابی حنیفہؒ تالیف فرمائی اس طرح مسند امام ابو حنیفہؒ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں جن کو بعد میں علامہ ابن خضرونے ”جامع مسانید الامام اعظم“ کے نام سے جمع کر دیا۔ ان ہی مسانید میں سے ایک مسند علامہ ہسکلفیؒ کی روایت سے بھی تھی لیکن مسند میں چونکہ شیوخ کے اعتبار سے احادیث ذکر کی جاتی ہیں اس لئے اس سے حدیث کا استخراج مشکل تھا چنانچہ علامہ عابد السندی الانصاری نے اس کو ابواب فقہیہ پر مرتب کر دیا۔ اب یہ کتاب مسند الامام اعظم کے نام سے وفاق کے نصاب میں داخل ہے۔ اور ہندہ کو ایک عرصہ تک جامعہ انوار القرآن ناگن چورنگی ناتھ کراچی میں اس مبارک کتاب کی تدریس کی سعادت حاصل ہوئی۔

برادر مولوی محمد معادیہ جو کہ اپنے زمانہ طالب علمی میں ذی استعداد طالب علم تھے، انہوں نے اسے ضبط کر کے فراغت کے بعد اس پر تحقیقی کام کیا۔ اصل مآخذ کی طرف مراجعت، اضافات، مختلف کتب کی ورق گردانی جو کہ ایک مشکل امر ہے، انتہائی جانفشانی اور محنت سے اس پر کام کر کے ایک مستقل کتاب تیار کی، جسے ہندہ نے از اول تا آخر بغور پڑھا انتہائی تحقیقی اور دلنشین سلیس اور عام فہم انداز بے حد پسند آیا۔

اللہ کرے زور قلم اور زیادہ.....

اور اس کے بعد یہ سلسلہ تاحیات چلتا رہے۔

خداوند اقدس اس کتاب کو مؤلف اور جن حضرات نے اس پر تعاون کیا ہے صدقہ جاریہ اور ذریعہ نجات بنائیں۔ آمین

حماد اللہ وحید

دارالافتاء جامعہ انوار القرآن

آدم ٹاؤن، ناتھ کراچی



عرض مؤلف

الحمد لله الذي منّ علينا بالدين الهادي الفطرة الإسلام
والصلوة والسلام على محمد خاتم الأنبياء وخير الأنام، وعلى اله
وصحبه وأزواجه خاصّة على أمّی عائشةؓ هم البررة الكرام،
وعلى من تبعهم الذين نقلوا دين النبيّ إلى الأمة بحسن وتنسيق النظام،
عموماً على الفقهاء الذين اجتهدوا فيه بالأمانة بغير ايقاعها في الإيهام والأوهام،
وخصوصاً على سيد الأئمة "المحدث الفقيه ابی حنیفة النعمان" قائم
الليالي وصائم الأيّام، رحمهم الله تعالى عليهم رحمة واسعة بإحسان وإنعام
أما بعد!

شروع شروع میں میرے ذہن میں یہ اشکال گردش کرتا تھا کہ مدارس دینیہ میں مروج
درس نظامی کے نصاب میں درجہ ثالثہ سے لے کر دورہ حدیث تک مذہب احناف کی سوائے
دو تین حدیث کی کتابوں کے اور کتاب شامل درس نہیں ہے، جبکہ اس کے برخلاف دیگر
مذہب کی بہت سی حدیث کی کتب نصاب میں شامل ہیں، جو کہ ہر خاص وعام میں اتنی
شہرت و مقبولیت کی حامل ہیں کہ ان تک حنفی مذہب کی کوئی حدیث کی کتاب شہرت یافتہ اور
قبولیت عامہ والی نہیں، جب ذہن میں احناف و دیگر مذہب کی کتب حدیث کا تقابل ہوتا
ہے تو اس سے عموماً عام طبقے کے آدمی اور خصوصاً مبتدی طلباء کے ذہن میں مختلف تاثرات

ابھرتے ہیں کہ مذہب احناف میں کوئی اتنا معتمد ذخیرہ حدیث نہیں جس پر مذہب کی بنیاد رکھی جائے، بلکہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ مسلک احناف کی بنیاد اکثر رائی اور قیاس پر ہے، یا یہ کہ اگر احادیث کو لیتے بھی ہیں تو اپنی تائید میں آنے والی احادیث کو لیتے ہیں، وگرنہ عموماً حدیث کی مخالفت یا اسے ترک کر دیتے ہیں، اور جو روایات ان کے مستدلات بن سکیں ہیں وہ بھی ضعیف ہیں۔

یہ باتیں نہ صرف موہومہ ہیں بلکہ فی الواقع لوگوں کو اشکال بھی ہوا۔

لیکن درجہ سادہ میں پہنچ کر مسند الامام الاعظم پڑھنے کی توفیق ہوئی، استاد محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کی ابتدائی تقریر درس سے وہ اشکالات مندرج ہوتے رہے جو اس سے قبل تھے، تو معلوم ہوا کہ واقعی احناف کے پاس بھی الحمد للہ احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ مختلف نسخوں میں موجود ہیں، اگرچہ انہیں شہرت حاصل نہیں، اور اکثر وہی احادیث احناف کے بھی مستدلات ہیں جو معروف و مشہور صحاح ستہ و دیگر کتب احادیث میں موجود ہیں۔

الغرض مذاہب ائمہ میں مذہب احناف کا مقام اور شان صحیح معلوم ہونے پر دل میں مذہب احناف کی اہمیت مزید راسخ ہو گئی، چنانچہ مناسب معلوم ہوا کہ استفادہ کیلئے استاد محترم کی تقریر محفوظ کر لیا جائے، اس لئے بندہ نے حتی الوح اپنی محنت صرف کر کے استاد محترم کی مکمل تقریر نقل کرنے کی ممکن حد تک کوشش جاری رکھی، اللہ جل شانہ استاد محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کے علم و عمل اور عمر میں مزید برکتیں عطاء فرمائیں کہ انہوں نے درس کے دوران اس بات کی کوشش برقرار رکھی کہ اس کتاب میں موجود تمام احادیث پر مکمل سیر حاصل بحث ہو جائے۔ جب تعلیمی سال کے اختتام پر یہ مسودہ ایک ضخیم کاپی کی شکل میں تیار ہو چکا تھا، تو بمسبق طلباء کرام نے اس مسودے کی انتہائی حوصلہ افزائی فرمائی، اتفاق سے اساتذہ کرام کو بھی اس کے بارے میں معلوم ہوا تو انہوں نے بھی مسودہ کو دیکھ کر بندہ کو داد تحسین سے نوازا، مجھے بالکل بھی اس کا احساس نہیں ہوا کہ یہ مسودہ کبھی کتابی شکل میں بھی آ سکتا ہے، چونکہ بندہ کو اپنی بے بضاعتی علم اور میدان

تحقیق میں نا تجربہ کار ہونے کی بناء پر کبھی اس کی ہمت نہ ہوئی، لیکن استاد محترم نے فرمایا کہ اس پر تحقیقی کام جس میں تخریج دلائل وحوالہ جات کا خوب اہتمام ہو اور جو مباحث اس میں نہیں ہیں اسے ذکر کر کے شائع کیا جائے، نیز جو مباحث مشکل ہوں انہیں بھی آسان انداز میں لکھا جائے۔ تو بندہ نے اساتذہ کرام کے مشوروں اور مفید رہنمائی سے اس پر خامہ فرسائی کی ہمت کر لی اور درس نظامی کی تکمیل کے بعد تو کلا علی اللہ اپنی بے مانگی علم کی حد تک کام شروع کر دیا، بحمد اللہ آج یہ کام پایہ تکمیل کو پہنچا۔ (فللہ الحمد کلہ)۔

کچھ ضروری باتیں:-

اس تالیف میں بندہ نے بعض مشکل مباحث پر اکابرین کی کتابوں سے استفادہ کر کے اس کی تلخیص کی ہے، تاکہ پڑھنے والے ان مقامات کو صحیح سے سمجھنے، اُن کے مزاج و مذاق کو پہچاننے اور اہل سنت والجماعت کا صحیح مسلک سمجھنے میں آسانی ہو، تاکہ وہ افراط و تفریط کی دلدل میں نہ پھنسیں۔

اور اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ کوئی بھی حدیث جو ذکر کی گئی ہے اس کی ضروری مباحث پر مکمل روشنی ڈالی جائے، تاکہ یہ مباحث طلباء کرام کو ”مسند امام اعظم“ کے علاوہ دیگر کتب عقائد و احادیث میں بھی کام آئے بالخصوص اس کتاب کے مباحث آئندہ آنے والے سال میں دورہ حدیث کی کتابوں کے مباحث کو سمجھنے کا پہلا زینہ بھی ثابت ہوگا۔ اس طرح یہ کتاب متعلمین کے ساتھ ساتھ معلمین کیلئے بھی مفید ثابت ہوگی۔ (ان شاء اللہ)

نیز اس تالیف میں عام فہم انداز کو اختیار کیا گیا ہے، احادیث کے ٹکڑوں کی لغوی و شرعی تحقیق سے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، چونکہ احادیث کے متن و سند میں نقد و تبصرہ اور اس کی مکمل تحقیق بڑی کتابوں میں آجائے گی، اس لئے صرف ضروری اور اہم مباحث پر اکتفاء کیا گیا ہے، تاہم پھر بھی اگر کسی مقام میں مزید وضاحت اور دلائل درکار ہوں تو وہ دیئے گئے حوالہ جات کی طرف رجوع فرمائیں۔

اظہار تشکر:-

دوران تالیف کسی بھی مقامات میں جب بھی کوئی مشکل مرحلہ پیش آیا، استاد محترم

(حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم، رئیس دارالافتاء جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن نارنجہ کراچی) اور استاد محترم (حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم، استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی کراچی) نے خاص رہنمائی، محبت، شفقت اور مفید مشوروں سے اس کام کو مکمل کیا، میں ان حضرات کا تہ دل سے انتہائی ممنون و مشکور ہوں۔

نیز اگر اس کتاب میں کہیں بھی کوئی غلطی یا قابل نظر بات ہو تو اس پر احقر کو آگاہ کیا جائے تاکہ احقر اس کا ازالہ کرنے کی کوشش کرے۔

آخر میں بندہ اللہ تعالیٰ سے دست بستہ دعا گو ہے کہ وہ ان سب حضرات کے علم و عمل میں دن گئی رات چوگنی ترقیاں و برکتیں عطاء فرمائیں جنہوں نے اس تالیف میں کسی بھی طرح سے بندہ کے ساتھ معاونت کی ہو، اور اس چھوٹی سی کاوش کو بندہ کیلئے، والدین اور جمیع اساتذہ کیلئے ذریعہ نجات و صدقہ جاریہ بنائیں۔ (آمین ثم آمین)

معاویہ

فاضل جامعہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی، کراچی

۱۶ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ



باب ماجاء في الأعمال بالنيات

أبو حنيفة، عن يحيى، عن محمد بن ابراهيم التيمي، عن غلقمة بن وقاص الليثي، عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يندكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه۔ (ص: ۲۰) کچھ سند کے بارے میں:-

بعض حضرات نے حضرت علقمہ بن وقاص کو بحالی ٹکما ہے لیکن یہ درست نہیں بلکہ یہ کبار تابعین میں سے ہیں، یہ روایت غریب ہے کیونکہ ہر طبقہ میں ایک راوی ہے، نیز امام بخاریؒ نے بھی اس روایت کو ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ تفرد راوی، غرابت صحت کے منافی نہیں۔ اس سند میں حضرت یحییٰ بن سعید انصاری تک تفرّد ہے پھر تعدّد ہے یہاں تک کہ محدثین نے ۲۵۰، ۳۰۰، ۷۰۰ تک شمار کیا ہے۔

اہمیت حدیث:-

علماء کرام نے یہ بات لکھی ہے کہ جو آدمی بھی تصنیف کرے تو وہ اس حدیث کو پہلے ذکر کرے تاکہ قارئین اپنی نیتوں کو اس پر رکھ لیں جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے کیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:- کہ یہ حدیث نصف علم ہے، امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثلث علم ہے۔

امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات کا دار و مدار چار احادیث پر ہے:-

۱۔ مذکورہ حدیث۔

۲۔ من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه (ابن ماجہ ص: ۲۰۲)

۳۔ الحلال بین والحرام بین (بخاری، ۱۳۱)

۴۔ إزهد في الدنيا يحبك الله (ابن ماجہ ص: ۳۰۲)

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اصل اسلام تین احادیث میں :-

۱۔ مذکورہ حدیث۔

۲۔ من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد (بخاری، ۳۷۱/۱)

۳۔ الحلال بین والحرام بین (بخاری، ۱۳۱)

نیت کے لغوی اور شرعی معنی :-

نیت کے لغوی معنی ”قصد“ اور ”ارادہ“ کے ہیں اور شرعیانیت کے معنی ہیں: ”الإرادة المتوجهة نحو الفعل، لا ابتغاء رضا الله وامتنال حكمه“ گو یا لغوی معنی کے اعتبار سے یہ عام ہے ہر قسم کے قصد و ارادہ کو شامل ہے، البتہ شرعی معنی کے لحاظ سے صرف وہ ارادہ ”نیت“ کی تعریف میں داخل ہیں جس میں رضا و خیر و نفع مقصود ہو۔
تفصیل مذاہب :-

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک وضوء میں نیت شرط ہے اور یہ حضرات دلیل کے طور پر یہ حدیث پیش کرتے ہیں اور وضوء کو تیمم پر قیاس کرتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ کے ہاں اگر وضوء میں نیت کی ہوگی تو ثواب ملے گا لہذا وضوء واجب ہو جائے گا لیکن ثواب نہیں ملے گا اور حضرات احنافؒ کی دلیل قرآن مجید کی آیت ”وانزلنا من السماء ماء طهوراً“ ہے یعنی طہور کہتے ہیں اس چیز کو جو خود بھی پاک ہو اور دوسروں کو بھی پاک کرنے والی ہو، باقی پانی اپنی ذات کے اعتبار سے مزیل حدیث ہے اس لئے وضوء میں نیت شرط نہیں اور تیمم میں نیت اس لئے شرط ہے کہ تیمم کے معنی ہی قصد کے ہیں۔

نیز اس حدیث میں نیت فی الوضوء کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ نیت حسنہ اور نیت سیدہ کو بیان کیا گیا ہے لیکن ائمہ ثلاثہؒ نے اسے اشتراط نیت فی الوضوء کے لئے دلیل بنایا ہے۔ اور وہ حضرات لفظ ”صحت“ کو مقدر مانتے ہیں۔ اور جو شرط قرار نہیں دیتے وہ ثواب کی تقدیر

نکالتے ہیں۔

حدیث کا شان وروود:-

امام طبرانیؒ نے سند صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کا سبب وروود ذکر کیا ہے کہ ہم میں سے ایک شخص نے اُم قیس نامی ایک خاتون کو پیغام نکاح دیا تو اس عورت نے شرط لگائی کہ ہجرت کرو گے تو نکاح ہو سکتا ہے۔ یہ شخص ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہنچے اور اس خاتون سے نکاح کر لیا، ہم اس شخص کو مہاجر اُم قیس کہا کرتے تھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

ہجرت کی قسمیں:-

۱۔ دین کے لئے ہجرت کرنا مثلاً دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا تاکہ دین محفوظ رہے اور اپنے دین پر عمل کر سکے۔

۲۔ امن کے لئے ہجرت کرنا مثلاً ایک جگہ مقیم تھا وہاں جان کا خطرہ ہوا تو دوسری جگہ چلا گیا جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور ایک ہجرت آخری زمانے میں شام کی طرف ہوگی۔

۳۔ معاش کے لئے ہجرت کرنا جیسے ایک ملک سے دوسرے ملک روزگار کی تلاش یا تجارت کے لئے جانا۔

کتاب الایمان والإسلام والقدر والشفاعة

أبو حنیفة، عن علقمة، عن یحییٰ بن یعمر قال: یبایع صاحب لی بمدينة رسول اللہ ﷺ، إذ بصرنا بعبد اللہ بن عمر، فقلت لصاحبی: هل لك أن تأتيه فنسأله عن القدر؟ قال نعم! فقلت: دعنی حتی أكون أنا الذي أسأله فانی اعرف به منك، قال: فانتهینا إلى عبد اللہ، فقلت یا أبا عبد الرحمن: إنا نقف فی هذه الأرض فربما قلعنا البلدة بها قوم یقولون: "لا قدر" فیما نردّ علیهم؟ قال: ابلغهم منی إني منهم بری، وأوانی وحدثت اعراناً لجاهدتهم، ثم أنشأ یحدثنا الخ۔ (ص: ۴)

ایمان کے لغوی معنی:-

ایمان کا لفظ "امن" سے ماخوذ ہے اور "امن" "خوف" کی ضد ہے "امن" اطمینان اور ضمانت کو کہتے ہیں، جب یہ باب افعال سے آتا ہے تو متعدی ہو جاتا ہے اور اس کے معنی ازالہ خوف کے ہو جاتے ہیں پھر اس کا استعمال کبھی تو ایک مفعول کے ساتھ ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے "آمنتہ" میں نے اس سے خوف کو زائل کر دیا اور اس کو مطمئن کر دیا۔ کبھی دو مفعولوں کے ساتھ ہوتا ہے "آمنتہ غیری" میں نے اس کو اپنے غیر سے بے خوف اور مطمئن کر دیا۔ کبھی ایمان "بشاء" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کے معنی تصدیق کے ہوتے ہیں پھر وہ باء کبھی تو ذوات پر داخل ہوتی ہے جیسے "آمنت باللہ" اور کبھی احکام پر جیسے "آمن الرسول بما انزل الیہ من ربہ والمؤمنون"

اسی طرح اس کا ایک تیسرا استعمال بھی ہے کہ ایمان کے صلہ میں لام لاتے ہیں جیسے "وما انت بمؤمن لنا ولو کنا صدقین"۔ اس استعمال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اصل میں یہاں ایمان معنی انقیاد (تسلیم کرنا) کو متضمن ہے اور انقیاد کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے لہذا "وما انت بمؤمن لنا" کے معنی ہوں گے آپ ہماری بات ماننے والے نہیں۔

ایمان کے شرعی معنی:-

ایمان کے شرعی معنی علماء نے بہت سے ذکر کئے ہیں چنانچہ جمہور علماء نے اس کی

تعریف یوں کی ہے: ”هو التصديق بما عُلمَ معجىء النبي ﷺ به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما عُلم إجمالاً“

اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر ضروری ہے۔ (روح المعانی، ۱/۱۱۰)

ایمان کے بارے میں مذاہب

فرق اسلامیہ:-

فرق اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ وہ ضلالت پر ہو یا راہ ہدایت پر۔ معتزلہ، خوارج، مرجئہ، کرامیہ، جمہیہ وغیرہ سب کے سب علی التثلیک فرق ضالہ ہیں۔ صحیح اسلامی فرقہ ”اہل السنۃ والجماعۃ“ ہے جو ”ما أنا علیہ واصحابی“ (ہذا جزء من حدیث أخرجه الترمذی فی جامعہ ۹۳/۲) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشاد نبویؐ سے ماخوذ ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ:

”اہل السنۃ والجماعۃ“ میں چند گروہ صحیح اسلام پر ہیں۔

محدثین:- یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمہ اللہ کے متبع ہیں۔

متکلمین:- ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ اشاعرہ:- یہ لوگ عموماً امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح و ترویج کرتے ہیں۔

۲۔ ماتریدیہ:- یہ حضرات امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب سے منقول عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ میں اختلاف محض چند فروعات میں ہے۔ ابو الحسن اشعریؒ اشاعرہ

کے اور ابو منصور ماتریدیؒ کا ترید یہ۔ کئے امام ہیں، یہ دونوں امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔
(فضل الباری، ۱/۲۳۵)

حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:-

یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرق ضالہ میں بھی اختلاف ہوا ہے اور جو اہل حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ اہل حق کا اختلاف قریب قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہل حق کا اہل باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جہمیہ:-

اہل باطل میں ایک فرقہ ”جہمیہ“ ہے۔ جو کہ ”جہم بن صفوان“ کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔ ان کے مذہب پر ابوطالب اور ہرقل کا مومن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ان کو بھی معرفت قلبی حاصل تھی جبکہ ان کا کفر پر ہونا واضح ہے۔
کرامیہ:-

یہ ”محمد بن کرام“ کے متبعین ہیں، ان کے نزدیک ایمان کیلئے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (فضل الباری، ۱/۲۳۵)
مرجہ:-

مرجہ ”ارجاء“ سے ہے، ارجاء کے معنی مؤخر کرنے کے آتے ہیں قرآن کریم میں ہے ”وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا حَاجَةَ لَكَ إِلَىٰ الْوَالِدِ“ (سورة التوبة: ۱۰۶) مرجہ کے نزدیک ایمان کیلئے فقط تصدیق قلبی کافی ہے۔ یہی تصدیق نجات کیلئے کافی ہے، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انہوں نے عمل کو مؤخر کر دیا، اس لئے ان کو ”مرجہ“ کہا جاتا ہے (فضل الباری، ۱/۲۳۶)۔

یہ حضرات ”الطاعة لا تفيد والمعصية لا تنضر“ کے قائل ہیں، یعنی کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی، اسی طرح نہ اقرار باللسان ان

کے ہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

مغزله اور خوارج:-

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے جبکہ جن تین فرقوں کا پیچھے بیان ہوا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط ہے۔

مغزله و خوارج کا کہنا یہ ہے کہ ”ایمان تصدیق بالقلب اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے“ اور یہ حضرات ایمان کی تعریف اس طرح کرتے ہیں ”الإيمان هو التصديق بالقلب والاققرار باللسان والعمل بالأركان“۔ اس تعریف کے اعتبار سے ان کے نزدیک تصدیق، اقرار اور عمل تینوں ایمان کے اجزاء ہیں، گویا ان کے ہاں شدت ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارک عمل ہوگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔

ایمان کے بارے میں اہل السنة والجماعة کا آپس میں اختلاف:

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

محدثین کی تعبیر ہے ”الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان“ (فضل الباری، ۱/۲۳۷)

امام ابوحنیفہؒ اور حضرات متکلمین کی تعبیر یہ ہے ”الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام، والعمل بالأركان نتيجة التصديق وثمره الإيمان“۔

حضرات متکلمین اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انہوں نے ثمرۃ ایمان اور نتیجہ ایمان قرار دیا ہے۔
قد ریا تقدیر:-

قد ریا تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

”قد جعل الله لكل شيء قدراً“ (سورة الطلاق: ۳)

پس اللہ تعالیٰ کا ابتدائے آفرینش سے قیامت تک واقع ہونے والی چیزوں کی حد اور اندازہ مقرر کر دینے اور ان کو لکھ دینے کا نام تقدیر ہے اور پھر اس اندازہ کے مطابق اشیاء

عالم کو بتدریج پیدا کرنے کا نام قضا ہے، اول تقدیر ہے اور پھر قضا ہے۔

اہل حق کا مذہب:-

اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ بندہ جو کچھ کرتا ہے چاہے نیک ہو یا بد، ایمان ہو یا کفر، طاعت ہو یا معصیت سب خدا کی تقدیر سے ہے اور وہی اس کا خالق ہے، عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اسی کی مشیت اور ارادے سے ہو رہا ہے۔ بندہ صرف کا سب ہے اور برائی کے ساتھ متصف ہونا یہ کا سب کی صفت ہے نہ کہ خالق کی۔ (عقائد الاسلام از مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ، ۲۱/۲۶ و ۲۶/۲۷-۳۹)

فرقہ قدریہ:-

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخیر زمانہ میں ایک فرقہ قدریہ ظاہر ہوا تھا جو قضا و قدر کا منکر تھا، جس کا عقیدہ یہ تھا کہ قضا و قدر کچھ بھی نہیں، بندہ خود مختار مطلق ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ پہلے سے کوئی شیء مقدر نہیں۔ یہ عقیدہ رکھنے والا دائرہ اسلام سے خارج ہو نہیں، البتہ مبتدع ضرور ہے۔ (فتح الباری، ۱۱/۹۱)

قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل:

یعنی جس قدر ناواقف سائل ہے۔ اسی قدر ناواقف مسئول ہے۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں ”لا أدري“ یا ”لا أعلم“ بھی فرما سکتے تھے لیکن ان تعبیرات کے بجائے ”ما المسئول عنها بأعلم من السائل“ کی تعبیر اختیار فرمائی اس کی وجہ دراصل اشارہ کرنا ہے اس حقیقت کی طرف کہ اس کے جواب میں میری اور تمہاری تخصیص نہیں، بلکہ دنیا میں ہر سائل و مسئول عنہ اس کے جواب میں ایک۔ ہنسی سطح پر ہیں، کسی شخص کو اس کا علم نہیں دیا گیا۔ (فتح الباری، ۱۱/۹۱)

خلاصہ یہ کہ اس جملہ سے اگرچہ ظاہراً تساوی فی العلم سمجھ میں آتی ہے لیکن درحقیقت تساوی فی عدم العلم مقصود ہے کہ مجھے اور تمہیں اس کے وقت کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں کیونکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ بخاری کی روایت میں مذکور ہے:-

”فی خمس لا یعلمهن الا الله“۔ (فتح الباری، ۱/۱۲۱)

باب فی بیان التوحید والرسالة

أبو حنیفة، عن عطاء: ان رجلاً من أصحاب النبی ﷺ حدثوه: ان عبد الله بن رواحة كانت له راعية فسألها أين الله؟ فقالت: فی السماء، قال: فَمَنْ أَنَا؟ قالت: رسول الله: قال: إِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ فَأَعْتَقَهَا، فَأَعْتَقَهَا۔ (ص: ۷)

این اللہ سے کیا مراد ہے؟ یہ سوال کس لئے تھا؟

شارحین نے لکھا ہے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ اگر یہ باندی مشرک ہے تو معبودانِ باطلہ کی طرف اشارہ کرے گی اور اگر یہ موحّدہ ہے تو باری تعالیٰ کی طرف اشارہ کرے گی۔ مقصود معبوداتِ باطلہ پر رد تھا۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ”ایسن اللہ“ سے سوال کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اللہ کے احکامات کہاں سے آتے ہیں؟ اور اس کی بادشاہت و قدرت کا ظہور کہاں ہے؟ (مرقاۃ، ۶/۴۱۵)

فَقَالَتْ فِي السَّمَاءِ:

اس سے یہ کوئی استدلال نہیں کر سکتا کہ رب کریم کیلئے جسم ہے یا رب کریم زمان و مکان کا محتاج ہے، کیونکہ رب کریم متزی عن الزمان والمکان ہے۔

فَأَعْتَقَهَا فَأَعْتَقَهَا:

یہ عمل وجوبی ہے یا نہیں؟ یہ امر مندوب ہے جو فعل اس سے صادر ہوا ہے اس کا کفارہ ہے۔ اگر کسی نے آزاد کر دیا تو بہتر ہے وگرنہ قابل مواخذہ نہیں۔



باب عيادة المشرك

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه قال: كنا جلوسا عند رسول الله ﷺ فقال لأصحابه: انهضوا بنا نعود جارنا اليهودي، قال: فدخل عليه فوجده في الموت الخ۔ (ص: ۸۰۷)

کافر کی عیادت کا مسئلہ:-

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کافر اور مشرک کے بارے میں امید ہے کہ وہ اسلام قبول کرے گا تو اس کی عیادت مشروع ہے، لیکن اگر اس کی قبولیت اسلام کی امید نہیں تو پھر عیادت جائز نہیں۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ قبولیت اسلام کے علاوہ دوسری مصلحتوں اور مقاصد کے پیش نظر بھی مشرک اور کافر کی عیادت کی جاسکتی ہے۔

اس لڑکے کا نام عبدالقدوس بتایا گیا ہے۔ (عمدة القاری، ۲۱/۲۱۸)

پڑوسی کی اقسام:-

پڑوسی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ صرف پڑوسی ہو جیسے کوئی کافر مسلمان کا پڑوسی ہو تو اس کا صرف حق پڑوسی ادا کیا جائے گا۔

۲۔ مسلمان پڑوسی ہو تو اس کے دو حقوق ادا کئے جائیں گے۔ ایک حق جوار اور دوسرا حق اسلام۔

۳۔ مسلمان پڑوسی ہو اور رشتہ دار بھی ہو تو اس کے تین حقوق ادا کئے جائیں گے۔ حق جوار، حق اسلام اور حق قرابت داری۔



باب فی بیان الفطرة

أبو حنيفة، عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه الخ۔ (ص: ۸)

الفطرة:

فطرت کی تشریح اسلام سے کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے آدمی کی ساخت اور تراش شروع سے ایسی رکھی ہے کہ اگر وہ حق کو سمجھنا اور قبول کرنا چاہے تو کر سکے اور بداء فطرت سے اپنی اجمالی معرفت کی ایک چمک اس کے دل میں بطور تخم ہدایت کے ڈال دی ہے کہ اگر گرد و پیش کے احوال اور ماحول کے خراب اثرات سے متاثر نہ ہو اور اسے اصلی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو یقیناً دین حق کو اختیار کرے کسی دوسری طرف متوجہ نہ ہو۔

اور احادیث صحیحہ میں تصریح ہے کہ ہر بچہ فطرت (اسلام) پر پیدا ہوتا ہے اس کے بعد ماں باپ اسے یہودی، نصرانی اور مجوسی بنادیتے ہیں، ایک حدیث قدسی میں ہے کہ میں نے اپنے بندوں کو ”حُنفًا“ پیدا کیا، پھر شیاطین نے اغوا کر کے انہیں سیدھے راستے سے بھٹکا دیا، بہر حال دین حق، دین حنیف اور دین قیم وہ ہے کہ اگر انسان کو اس کی فطرت پر مٹائی باطن چھوڑا جائے تو اپنی طبیعت سے اس کی طرف بھٹکے، تمام انسانوں کی فطرت اللہ تعالیٰ نے ایسی ہی بنائی ہے جس میں کوئی تفاوت اور تبدیلی نہیں ہے، فرض کرو کہ اگر فرعون یا ابو جہل کی اصلی فطرت میں یہ استعداد اور صلاحیت نہ ہوتی تو ان کو قبول حق کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا جیسے، اینٹ پتھر، یا جانوروں کو شرائع کا مکلف نہیں بنایا۔ فطرت انسانی کی اسی یکسانیت کا اثر ہے کہ دین کے بہت سے اصول ہمہ کو کسی نہ کسی رنگ میں تقریباً سب انسان تسلیم کرتے ہیں اگرچہ ان پر ٹھیک قائم نہیں رہتے۔

اللہ أعلم بما كانوا عاملين۔

کفار و مشرکین کی وہ اولاد جو بلوغت سے پہلے مر جائے تو ان کا کیا حکم ہے؟

اس بارے میں مختلف اقوال ہیں:-

- ۱۔ باری تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔
- ۲۔ اپنے والدین کے تابع ہوں گے۔
- ۳۔ برزخ میں ہوں گے یعنی بین الجنة والنار۔
- ۴۔ اہل جنت کے غلام ہوں گے۔
- ۵۔ محشر کے میدان میں ان سے امتحان لیا جائے گا۔
- ۶۔ اس بارے میں توقف کیا جائے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور قاضی بیضاویؒ کا ہے۔
- ۷۔ یہ جنت میں جائیں گے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں ”هو المذهب الصحيح المختار“ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے ”وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا“ اور اس قول کے صحیح ہونے کی دوسری وجہ امام نوویؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی عاقل کو اگر دین اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو اور وہ اس حالت میں مر گیا تو وہ جنت میں جائے گا۔ تو پھر کفار و مشرکین کی نابالغ اولاد بطریق اولیٰ جنت میں جائے گی اس لئے کہ یہ تو غیر عاقل ہیں۔

(عمدة القاری، ۸/۲۱۳، دار احیاء التراث العربی بیروت)

باب في بيان أصل الإسلام الشهادة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تبارك وتعالى۔ (ص: ۸)

”اُمّرت“ فعل مجہول ہے اور اُمّرتین ہے کیونکہ پیغمبر جب بھی اُمّرت کہے تو امر اللہ تعالیٰ ہوں گے اور جب صحابی کہے تو پھر امر نبی متعین ہے اور جب تابعی کہے تو صحابی ہونا ضروری نہیں۔

”أمرت أن اقاتل الناس“

میں قتال سے مراد عام ہے خواہ قتال واقعہ ہو یا اس کا قائم مقام ہو یعنی جزیہ وغیرہ۔
(شرح کرمانی، ۱۲۲/۱)

الناس سے کون مراد ہے؟

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اکثر شرح کی رائے یہ ہے کہ اس سے بت پرست مراد ہیں نہ کہ اہل کتاب، اس لئے کہ نسائی شریف کی روایت میں ہے:-

”أمرت أن أقاتل المشركين“ (المروقة، ۱۳۹/۱)

حافظ صاحب کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حربی کافر ہے اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے کہ اس کو عموم پر رکھا جائے بجائے اس کے کہ اس کو مشرکین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

إلا بحقها:

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حدود اور قصاص ہے۔ (مرقاة، ۱۳۹/۱) لیکن بعض دیگر شرح کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حدود، قصاص کے ساتھ ساتھ ضمان، اور زکوٰۃ بھی ہے۔

وحسابهم على الله:

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ظاہر کا مکلف ہے جب کوئی لا الہ الا اللہ کا اقرار کر لے گا تو ایسے شخص کو دائرہ اسلام میں داخل سمجھا جائے گا۔ اگرچہ وہ دل سے مسلمان نہ ہوا ہو اس لئے کہ دل کا حال اللہ رب العزت ہی جانتا ہے تو ایسے منافق کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔

باب في بيان عدم كفر أهل الكبائر

أبو حنيفة، عن أبي الزبير قال: قلت لنجابر بن عبد الله، ما كنتم تعدون الذنوب شركاً؟ قال: لا، قال أبو سعيد: قلت: يا رسول الله! هل في هذه الأمة ذنب يبلغ الكفر؟ قال: لا إلا الشرك بالله تعالى۔ (ص: ۱۰)

کبیرہ کی تعریف:-

مفتی عظیم احسان قواعد الفقہ میں رقمطراز ہیں:-

۱۔ ہسی ما کان حراما محضاً شرع علیہا عقوبة محضۃ بنص قاطع فی الدنيا والآخرة۔ (قواعد الفقہ، ص: ۴۳۹)

۲۔ مَا أَوْعَدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوصِهِ بَارِي تَعَالَىٰ نَزَّ جَسْ گناہ پر خصوصیت کے ساتھ وعید ذکر کی ہو۔

۳۔ ”مَاعُنِينَ لَهُ حَدٌّ“ ہر وہ گناہ جس کے لئے (سزا کے طور پر) کوئی حد معین کی گئی ہو۔

۴۔ ”كُلُّ مَعْصِيَةٍ كَبِيرَةٍ نَّظَرًا إِلَىٰ عَظَمَةِ اللَّهِ تَعَالَىٰ“

۵۔ ”لَا صَغِيرَةَ مَعَ الْأَصْرَارِ وَلَا كَبِيرَةَ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ“

یہ تمام تعریفات ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں ذکر کی ہیں۔ (مرقاۃ، ۱/۲۰۳)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس گناہ کے ارتکاب کو بطور مبالغہ کے ارتکاب کفر سے تعبیر کیا گیا ہو یا اس کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت ہو یا اس کا ارتکاب حرمت دین کے ہتک کا موجب ہو ایسے گناہ کو کبیرہ کہتے ہیں۔

مرتکب کبیرہ کا فر ہے یا نہیں؟:-

اہلسنت والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ مؤمن تو ہے لیکن فاسق ہے، خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک نہ مؤمن ہے نہ کافر بلکہ وہ ”منزلۃ بین المنزلتین“ کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ جنت اور جہنم کے درمیان میں ہوگا۔

اہلسنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ۔ (سورة البقرة: ۱۷۸)

۲۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا۔ (سورة التحريم: ۸)

۳۔ وَان طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا۔ (سورة الحجرات: ۹)

مذکورہ بالا تینوں آیتوں میں مرتکب کبیرہ پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اگر مرتکب

کبیرہ کافر ہوتا تو ان آیات میں مؤمن کا اطلاق اس پر نہ ہوتا۔

۴۔ مذکورہ حدیث اور دیگر وہ تمام احادیث جس میں مرتکب کبیرہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مؤمن ہے اور جنت میں داخل ہوگا جیسے کہ آگے آنے والی حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے واضح ہے۔

۵۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص بھی اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کئے مر جائے تو ایسے شخص پر نماز بھی پڑھی جائے گی اور اس کیلئے دعا و استغفار بھی کیا جائے گا اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ یہ چیزیں مؤمن کے علاوہ کے لئے جائز نہیں ہے۔

۶۔ ایمان در حقیقت تصدیق قلبی ("ما جاء به النبی علیہ السلام" کی تصدیق کرنے کا) نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی کوئی چیز یعنی تکذیب متحقق نہ ہو بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور مؤمن ہوگا۔

معقولہ کے دلائل :-

۱۔ "أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً" آیت میں مؤمن اور فاسق جدا جدا ہے۔

۲۔ حدیث میں ہے "لا یزانی الزانی وهو مؤمن" اس ارشاد نبویؐ میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

۳۔ "لا ایمان لمن لا أمانة له" خیانت گناہ کبیرہ ہے اور اس کے ارتکاب پر یہ وعید بیان کی گئی ہے کہ خیانت کرنے والا مؤمن نہیں ہے۔

یہ دلائل تو اس پر تھے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں ہے اور کافر نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو قتل بھی نہیں کرتے اور اس پر مرتدین کے احکام بھی لاگو نہیں ہوتے اسی طرح اسے مسلمانوں کے قبرستان میں بھی دفن کرتے ہیں اور اس کے لئے دعا بھی کرتے ہیں۔

جواب:-

آیت میں فاسق سے مراد فرد کامل ہے اور وہ کفر ہے اور جو احادیث آپ نے پیش کی وہ تہدید پر محمول ہیں اور مستحل کے بارے میں ہیں یا مقصود ایمان کامل کی نفی ہے یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے۔
خوارج کے دلائل:-

۱۔ ”وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ“ (سورة المائدة: ۴۴)

۲۔ ”وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ“ (سورة المائدة: ۴۷)

آیت میں فاسق کو کفر میں منحصر کیا گیا ہے۔

۳۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ

كَفَرَ“ نماز چھوڑنا گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو کافر کہا گیا ہے۔

جواب:-

اہلسنت والجماعت خوارج کو جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو دلائل دیئے ہیں ان کا ظاہری معنی متردک ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور امت کے اس عمل کی وجہ سے جو وہ مرتکب کبیرہ کے ساتھ کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کا جنازہ پڑھتے ہیں اور اس کے لئے دعا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ تو یہ باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے۔

مرتکب کبیرہ مٹل فی النار ہو گا یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مؤمن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر ہی مر گیا ہو ”مٹل فی النار“ نہیں ہو گا اور اس کے برخلاف معتزلہ و خوارج کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ مر گیا ہو مٹل فی النار ہو گا۔

اہلسنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ (سورة الزلزال: ۷)

اور نفسِ ایمان بھی عملِ خیر ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:
 ”سئل رسول اللہ ﷺ ای الأعمال أفضل قال الإيمان باللہ“ (مسلم، ۱/۶۲۱)
 جب اس حدیث کی رو سے نفسِ ایمان عملِ خیر ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا
 بدلہ ملنا بھی ضروری ہے تو اب عقلاً تین احتمالات ہیں۔

(الف)۔ یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت میں گناہ کبیرہ کی
 سزا میں تخفیف کی صورت میں دے دیا جائے، لیکن یہ باطل ہے اس لئے کہ ایمان کا بدلہ
 جنت ہے جیسے کہ مسلم کی ایک دوسری حدیث میں ہے ”من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا
 الله دخل الجنة“ (مسلم، ۱/۴۱۱)۔

(ب)۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایمان کا بدلہ دینے کیلئے اس کو جنت میں داخل کیا
 جائے پھر جب ایمان کا بدلہ اسے مل جائے تو اسے جنت سے نکال کر مخلد فی النار کر دیا
 جائے، یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں
 جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا۔

(ج)۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو اس کے گناہوں کی سزا کیلئے اولاً جہنم میں
 داخل کر دیا جائے اور اسے ایمان کا بدلہ بھی ملنا ہے تو پھر جب وہ اپنی سزا پوری کر لے گا تو
 اسے جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کیا جائے گا جو کہ ایمان کا بدلہ ہے اور جو جنت میں
 داخل ہو گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا لہذا اس سے اہل سنت کا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ
 مخلد فی النار نہیں ہوگا۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں کہ مرتکب
 کبیرہ مؤمن ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات“
 (سورۃ التوبہ: ۷۲)

اسی طرح دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”إن الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً“ (سورۃ مریم: ۱۰۷)
 ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ مؤمن اہل جنت میں سے ہے لہذا مرتکب کبیرہ بھی

اہل جنت میں سے ہے اس لئے کہ وہ بھی مؤمن ہے۔

معتزلہ کے دلائل:-

۱۔ ”ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا۔“ (سورة النساء: ۹۳)

۲۔ ”ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ ناراً خالداً فیہا۔“

(سورة النساء: ۱۴)

۳۔ ”من کسب سیئۃً وأحاطت بہ خطیئتہ فأؤلئک أصحاب النار ہم فیہا

خالدون“ (سورة البقرة: ۸۱)

باری تعالیٰ کے یہ ارشادات مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار ہونے پر واضح ہیں۔

جواب:-

آپ نے جو آیتیں پیش کی ہیں یہ کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکب کبیرہ کے حق میں، اس لئے کہ پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی مؤمن کو اس کے مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا تو اس کیلئے خلود فی النار ہے اور اس طرح قتل وہی شخص کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا، اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقینی طور پر کافر ہے۔ یا پھر آیت کریمہ میں معبوداً بمعنی مستحکم ہے۔

دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ ”ویتعد حدودہ“ میں لفظ حدود مضاف ہے اور اضافت مفید للاستنراق ہوتی ہے، اس صورت میں معنی ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول بھی داخل ہے اور اس کا نظر انداز کرنے والا یقینی طور پر کافر ہوگا۔

تیسری آیت میں ”أحاطت“ سے احاطہ کلی مراد ہے تو اس صورت میں دل میں تصدیق اور زبان پر شہادتیں کا اقرار بھی باقی نہیں رہے گا اور ایسا شخص مؤمن نہیں ہوگا یقیناً کافر ہوگا۔

أبو حنیفۃ، عن الہیثم، عن نافع، عن ابن عمرؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ:

یحییٰ قوم یقولون: ”لا قدر“ ثم یخرجون منه إلی الزندقۃ فاذا لقیموہم فلا

تسلموا عليهم وإن مرضوا فلا تعودواهم وإن ماتوا فلا تشيعوهم فإنهم شيعة
الدجال ومحوس هذه الأمة، حق على الله أن يلحقهم بهم في النار (ص: ۱۴)

فلا تسلموا عليهم وإن مرضوا فلا تعودوهم:

سوال یہ ہے کہ حدیث کے اندر تقدیر کے منکرین پر سلام کرنے اور ان کے مریضوں
کی عیادت کرنے سے منع کیا گیا ہے کیا فرقہ قدریہ کافر ہے؟
بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کافر ہے اس لئے کہ یہ تقدیر کو نہیں مانتے اور تعددِ مالہ کے
قائل ہیں۔

لیکن صحیح جواب یہ ہے کہ یہ مسلمان ہیں پھر سوال یہ ہوتا ہے کہ سلام کرنے سے اور ان
کی عیادت کرنے سے کیوں منع کیا گیا ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ میع کرنا زجر ہے تاکہ ان کو تنبیہ ہو جائے اور یہ اپنے قول سے
رجوع کر لیں۔

ومحوس هذه الأمة:

اشکال یہ ہے کہ جو لوگ تقدیر کے منکر ہیں جیسے قدریہ معتزلہ وغیرہ انہیں محوسی کیوں
کہا؟

اس کا جواب شرح نے یہ لکھا ہے کہ محوسی دو خداؤں کے قائل ہیں اور تقدیر کے
منکرین کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اور افعال العباد مخلوق ہیں، اس طرح
دونوں فرقے تعددِ مالہ کے قائل ہونے میں آپس میں مشابہت رکھتے ہیں اس وجہ سے
حدیث پاک میں تقدیر کے منکرین کو بنجوسیوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

باب فی الشفاعة

أبو حنيفة، عن يزيد بن صهيب، عن جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ: أنه قال: يخرج الله من النار من أهل الإيمان بشفاعة محمد ﷺ، قال يزيد: فقلت: إن الله تعالى يقول: وما هم بخارجين منها، قال جابر: إقرأها قبلها، "إن الذين كفروا" إنما هي في الكفار۔ (ص: ۱۴-۱۶)

شفاعت کی قسمیں :-

- ۱۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آٹھ قسم کی شفاعت منقول ہیں:
- ۱۔ جس وقت پوری انسانیت کو جمع کر لیا جائے گا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حساب کتاب کی ابتداء کیلئے سفارش فرمائیں گے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے۔
- ۲۔ وہ شفاعت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ ﷺ کا حساب کتاب جلد لینے کیلئے فرمائیں گے۔
- ۳۔ وہ شفاعت جو ان لوگوں کے بارے میں کی جائے گی جن کو دوزخ میں لے جانے کا حکم ہو گیا ہوگا پھر یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے نجات پائیں گے۔
- ۴۔ ابوطالب کیلئے تخفیف عذاب کی شفاعت۔ یہ بھی احادیث سے ثابت ہے۔
- ۵۔ ایک ایسی جماعت کیلئے شفاعت کہ انہیں بغیر حساب کتاب کے جنت میں داخل کیا جائے گا، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ وہ ستر ہزار ہوں گے۔
- ۶۔ جن کیلئے جنت کا فیصلہ ہو گیا ہوگا لیکن وہ ابھی تک داخل نہیں ہوئے ہوں گے تو ان کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخلہ کی سفارش فرمائیں گے۔
- ۷۔ جنتیوں کے درجات کی بلندی کیلئے سفارش فرمائیں گے۔
- ۸۔ وہ مرتکب کبیرہ جو جہنم میں داخل ہو گئے ہوں گے ان کیلئے معافی کی سفارش فرمائیں گے۔

مرتب کبیرہ کیلئے شفاعت مفید ثابت ہوگی یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مرتب کبیرہ کے حق میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ السلام اور صلحاء امت کی شفاعت بمعنی گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ہوگی جسے باری تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے۔ اس کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گناہ گار کو عذاب سے رہائی دلانے کیلئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کیلئے ہوگی۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاسْتَغْفِرْ لَذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“

(سورۃ محمد: ۱۹)

اہل ایمان کا گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ (سورۃ المدثر: ۴۸)

کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بد حالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بد حالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع نہ ہوتا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مؤمنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

اہل سنت کی دوسری دلیل پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا اور معتزلہ مفہوم مخالف کے منکر ہیں لہذا یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہیں ہوگی۔

اہل سنت اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں بلکہ کلام کے اسلوب سے کرتے ہیں۔

۳۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”شفاعتی لأهل الكبائر من امتی“
(مسند احمد، ۷/۴۸۶)

اس روایت کو امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ نیز یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور مفید علم و یقین ہوتی ہے۔
معتزلہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”واتقوا یوما لا تحزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منها شفاعۃ“ (سورۃ البقرۃ: ۲۸)

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع“
(سورۃ المؤمن: ۱۸)

جواب:

معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دیئے گئے ہیں:

۱۔ پہلا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں خاص طور پر کفار مراد ہیں کہ ان کیلئے سفارش قبول نہیں کی جائے گی۔

۲۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام لوگوں کیلئے ہم قبول بھی کر لیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمانہ میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کیلئے کوئی خاص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت قبول نہیں کی جائے۔ مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”من ذا الذی یشفع عنہ إلا بإذنه“

۳۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ آیت مذکورہ ہر زمانہ میں تمام لوگوں کیلئے قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت کا قبول نہ ہونا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو، مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

۴۔ اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیت مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں تو مثبت اور ثانی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کے پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے اور وہ نصوص جو اہل سنت نے پیش کی ہیں جن سے شفاعت کا قبول ہونا ثابت ہوتا ہے مؤمنین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

أبو حنيفة، عن محمد بن منصور بن أبي سليمان البلخي ومحمد بن عيسى ويزيد الطوسي، عن القاسم بن أمية الحداء العدوي، عن نوح بن قيس، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك قال: قلنا: يا رسول الله! لمن تشفع يوم القيمة؟ قال: لأهل الكبائر وأهل العظام وأهل الدماء۔ (ص: ۱۹)

اہل الکبائر اور اہل العظام میں فرق :-

- ۱۔ یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں اور دونوں سے مراد مرکب کبیرہ ہے۔
- ۲۔ کبائر ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور عظام ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو۔
- ۳۔ کبائر عام ہے اور عظام خاص ہے۔ کبائر کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اور عظام کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت پائی جائے۔
- ۴۔ کبائر خاص اور عظام عام ہے۔ کبائر کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت ہو اور عظام کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اس لئے کہ ہر گناہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے۔

اہل الدماء:

اہل الدماء سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانی جانوں کو ظلماً قتل کرتے ہیں۔

مسئلہ: رؤیت باری تعالیٰ

حماد، عن أبي حنيفة، عن اسمعيل بن أبي خالد وبيان بن بشر، عن قيس بن أبي حازم انکم سترون ربکم كما ترون هذا القمر ليلة البدر، لا تضامون فی رؤيته فانظروا، ان لا تغلبوا فی صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها۔ (ص: ۲۰۰)

یہ حدیث رؤیت باری تعالیٰ پر دال ہے۔ رؤیت باری تعالیٰ کے حوالہ سے اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی۔ اور آخرت میں ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی۔ معتزلہ، خوارج، اور بعض مرجعہ یہ کہتے ہیں کہ رؤیت باری تعالیٰ مطلقاً ممکن نہیں ہے نہ دنیا میں نہ آخرت میں اور محال ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:- ”وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة“

(سورة القيامة: ۲۲-۲۳)

اس آیت کریمہ میں ”نظر“ رؤیت کے معنی میں ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية: ۱/۲۸)

۲۔ ”ولديننا مزيد“ (سورة ق: ۳۵) ”مزید“ کی تفسیر رؤیت سے کی گئی ہے۔

۳۔ ”للذين احسنوا الحسنی و زیادة“ (سورة یونس: ۲۶)

”زیادة“ کی تفسیر مفسرین نے رؤیت سے کی ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية: ۱/۲۸)

۴۔ ”فمن كان يرجوا لقاء ربه“ (سورة الکہف: ۱۱۰)

یہاں ”لقاء“ سے مراد رؤیت ہے۔

رؤیت باری تعالیٰ کے حوالہ سے محدثین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث

مبارکہ کو جمع کیا ہے جو کہ رؤیت باری تعالیٰ کے ثبوت پر واضح ہیں۔

چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یحییٰ ابن معینؒ نے ۱۷ روایات جمع کی

ہیں اور ابن جریر طبریؒ نے ۲۳ روایات جمع کی ہیں، حکیم ترمذیؒ نے ۲۱ روایات جمع کی ہیں۔

علامہ قاسم بن قطلوبغا نے حکیم ترمذیؒ کی ۲۱ روایات جمع کرنے کے بعد اس میں سات روایات کا اور اضافہ کیا ہے۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”ہادی الأرواح إلى بلاد الأفراح“ میں تیس روایات ذکر کی ہیں۔ یہ تمام روایات رویت باری تعالیٰ کے ثبوت پر شاہد ہیں۔

معترضہ و خوارج کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:- ”لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ“

(سورة الانعام: ۱۰۳)

۲۔ ”لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ“

(سورة البقرة: ۵۵)

حضرت موسیٰ علیہ السلام سے قوم نے رویت باری تعالیٰ کا سوال کیا تھا جواب میں ان پر عذاب بھیجا گیا، اگر رویت باری تعالیٰ ممکن تھا تو قوم پر عذاب کیوں بھیجا گیا؟
جواب:-

آپ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق دنیا کے ساتھ خاص ہے اور دنیا کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے واقع نہیں یہ جواب امام نوویؒ نے دیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی، ۹۹/۱)

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ادراک کا معنی علی سبیل الإحاطہ مراد ہے، یعنی یہاں آیت میں جو نفی کی گئی ہے وہ مکمل احاطہ کی نفی کی گئی یہ مطلق نفی نہیں ہے۔ (فتح الباری، ۱۳/۳۵۹)

آپ کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم پر جو عذاب آیا تھا وہ ان کی ضد اور عناد کی وجہ سے آیا تھا رویت باری تعالیٰ کے سوال پر نہیں آیا تھا، اگر رویت باری تعالیٰ کا سوال غلط تھا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ کیوں فرمایا تھا ”رَبِّ ارْزُقْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ“؟ اس سے معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ کا سوال کوئی نافرمانی نہیں ہے۔

کتاب العلم

ایمان اول واجب علی الاطلاق افضل اور اعمال کی اساس و بنیاد ہے اس لئے کتاب الایمان کو کتاب العلم پر مقدم کیا پھر کتاب الایمان کے بعد فوراً کتاب العلم کو لے کر آئے اس لئے کہ ایمان کے تقاضوں پر عمل علم کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ تمام چیزوں کی صحت اور ان کا حکم علم پر ہی موقوف ہے۔

علم کی حقیقت اور اس کی قسمیں :-

علم کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری؟

قاضی ابن العربی اور امام فخر الدین رازی و جہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ علم بدیہی ہے اور اس کی تعریف کی ضرورت نہیں۔ (تفسیر کبیر، ۲/۲۲۱)

امام الحرمین اور ان کے شاگرد امام غزالیؒ کی رائے یہ ہے کہ علم نظری ہے اور متعسر التحدید ہے۔ لہذا اس کی تعریف و تحدید، تقسیم اور مثالوں کے ذریعہ سے کی جائے گی۔

(اتحاف السادة المتقين، ۱/۶۳۱)

اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ علم نظر ہے اور ممکن التحدید ہے اسی وجہ سے اس کی بہت سی تعریضیں کی گئی ہیں۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ علم ایک نور ہے جو مشکوۃ نبوت سے یعنی افعال، اقوال و احوال محمدیہؐ سے مقتبس ہے۔ جس کو باری تعالیٰ مؤمن کے قلب میں ڈال دیتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اس کیلئے امور مستورہ واضح ہو جاتے ہیں، ہدایت کی راہیں کھل جاتی ہیں۔

(مرقاۃ المفاتیح، ۱/۲۶۳)

علم کی دو قسمیں ہیں :-

علم وہبی، علم کسی۔

اگر علم بلا واسطہ بشر کے ہو تو وہی ہے ورنہ کسی۔

پھر علم وہی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وحی

۲۔ الہام

۳۔ فراست

اور علم کی دوسری تقسیم باعتبار معلومات کے دو قسم پر ہیں: ایک علم المعاملہ ہے اور ایک علم الکاشفہ۔

ارکان خمسہ کا علم اور حلال و حرام کے درمیان فرق کرنے والا علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ قرآن پاک کا اتنا حصہ یاد کرنا جس سے نماز ادا ہو جائے فرض عین ہے اور تفصیلی علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

باب فی بیان فضیلة التفقه

قال أبو حنیفة: وَلِدْتُ سَنَةَ ثَمَانِينَ وَحَجَّجْتُ مَعَ أَبِي سَنَةَ سِتٍّ وَتَسْعِينَ وَأَنَا ابْنُ سِتِّ عَشْرَةٍ سَنَةً فَلَمَّا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَرَأَيْتُ حَلَقَةً عَظِيمَةً، فَقُلْتُ لِأَبِي: حَلَقَةٌ مِّنْ هَذِهِ؟ فَقَالَ: حَلَقَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ جَزَاءِ الزُّبَيْدِيِّ صَاحِبِ النَّبِيِّ هَمْلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَقَدَّمْتُ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ تَفَقَّهَ فِي دِينِ اللَّهِ كَفَاهُ اللَّهُ تَعَالَى مُهِمَّهُ وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ۔ (ص: ۲۰)

اس حدیث کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ روایت بھی اور روایت بھی تابعی تھے لیکن اس بارے میں کلام ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن حارث بن جزء الزبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا ہے یا نہیں؟

علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اور ایک بڑی جماعت نے ان کی روایت کا انکار کیا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان کی روایت ثابت ہے کیونکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب ”جامع بیان العلم وفضله“ میں یہ روایت نقل کی ہے اور پھر واقدیؒ کے کاتب محمد بن سعدؒ کے

حوالہ سے امام صاحبؒ کی رویت کو ثابت کیا ہے۔ اسی طرح ابن عمادؒ نے اپنی کتاب ”شذرات الذہب“ میں اور حافظ عامریؒ نے اپنی کتاب ”الریاض المستطابۃ“ میں حضرت عبداللہ بن حارثؒ کی رویت امام صاحبؒ سے ثابت کی ہے۔

(تعلیق الشیخ محمد عاشق الہی علی الخیرات الحسان، ص: ۵۰)

تابعیت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ:-

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے روایت تابعی ہونے میں تقریباً تمام ارباب فن رجال اور ناقدین کا اتفاق ہے جن میں حافظ ذہبیؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ جیسے حضرات بھی شامل ہیں۔ (شامیہ، ۶۳/۱)

یہ بات بھی زیر بحث رہی ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کا سماع صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ثابت ہے یا نہیں اکثر ائمہ حدیث کی رائے یہ ہے کہ سماع ثابت نہیں اور جس سند میں بھی امام صاحبؒ کا کسی صحابی سے سماع مذکور ہے اس میں کوئی نہ کوئی کذاب راوی موجود ہے۔ (شامیہ، ۶۳/۱، الخیرات الحسان، ص: ۵۲)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا سماع متعدد صحابہؓ سے ثابت ہے چنانچہ یحییٰ ابن معینؒ نے امام صاحبؒ کا سماع حضرت عائشہ بنت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت کیا ہے اور حضرت علامہ ابن عبد البرؒ اور ابن العمادؒ نے حضرت عبداللہ بن جزء زبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کو ثابت کیا ہے۔

اسی طرح علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے سماع کو ثابت کیا ہے اور محدثین کا قاعدہ ہے کہ راوی اتصال کو راوی انقطاع پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

نیز علامہ کردری رحمہ اللہ نے امام صاحبؒ کے مناقب میں جو کتاب لکھی ہے اس کے صفحہ ۲۵ میں علامہ قمر ماتے ہیں کہ محدثین کی ایک بڑی جماعت نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے امام صاحب کے سماع کا انکار کیا ہے اور امام صاحبؒ کے اصحاب نے صحیح اور حسن اسناد کے ساتھ سماع کو ثابت کیا ہے۔ اور یہ حضرات امام صاحبؒ کے احوال کو دیگر حضرات سے زیادہ جاننے والے ہیں اور ثبوت ثانی پر مقدم ہوتا ہے لہذا امام صاحبؒ کا صحابہ

کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سماع ثابت ہے۔

اسی طرح شافعی المسلک امام ابو معشر عبدالکریمؒ نے امام صاحب کی ان روایات کو جو وہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے نقل کرتے ہیں ایک کتاب میں بغیر کسی تکبیر کے جمع کیا ہے۔ نیز اس کی تمییز میں علامہ سیوطیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ایسی اسانید ضعیف ہیں لیکن ان پر بطلان کا حکم لگانا درست نہیں۔ چونکہ ضعیف کو روایت کرنا درست ہے اور ضعیف کو حدیث بھی کہا جاتا ہے اسی لئے امام صاحبؒ کا روایت تابعی ہونا ثابت ہوگا۔ (ملخصاً من التعليقات على الخيرات الحسان للشيخ محمد عاشق الهی رحمة الله عليه ص: ۵۴-۵۵ و من التعليقات على مسند الامام الاعظم للشيخ محمد حسن السنبلی رحمه الله ص: ۱۱ و من الشامیة ۱/ ۶۴-۶۵)

تغليظ الكذب على النبي ﷺ

أبو حنيفة، عن القاسم، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: من كذب على متعمداً، أو قال: ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار۔ (ص: ۲۱)

اس سند میں قاسم سے مراد اگر قاسمؒ بن محمدؒ بن ابی بکرؒ ہو تو پھر یہ سند منقطع ہے اس لئے کہ محمد بن ابی بکر کا سماع اپنے والد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ محمد بن ابوبکرؒ ابھی چھوٹے تھے کہ انکے والد انتقال فرما گئے اور ان کی پرورش حضرت علیؒ نے کی اس لئے کہ حضرت ابوبکرؒ کی زوجہ محترمہ حضرت اسماء بنت عمیس نے عدت کے بعد حضرت علیؒ سے نکاح کر لیا تھا اس لئے اس سند سے یہ روایت منقطع ہوگی۔

اگر قاسم سے مراد قاسم بن عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعودؓ ہو تو یہ روایت درست ہوگی اور کسی قسم کا انقطاع روایت میں نہیں ہوگا اور یہی بات صحیح ہے، نیز امام ابوداؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں اسی دوسری سند کو ذکر کیا ہے۔ (حاشیہ مسند الامام الاعظم، ص: ۲۱)

صرف سند کا مسئلہ ہے ورنہ حدیث کا متن اس قدر کثیر روایات سے ثابت ہے کہ تقریباً تو اتر تک پہنچا ہوا ہے اور یہ حدیث ان لوگوں پر رد ہے جو لوگ حدیث کے وضع

کرنے کو جائز سمجھتے ہیں، مثلاً روافض اور کرامیہ، کہ ان کے نزدیک ترغیب کیلئے احادیث وضع کرنا جائز ہے۔

کذب کی تعریف:-

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ اہل سنت کے ہاں ہر خلاف واقعہ بات کو کذب کہتے ہیں تعمد ہونا شرط نہیں ہے البتہ مواخذہ صرف تعمد میں ہوگا۔

کذب علی النبی ﷺ کا حکم:

اہل سنت والجماعت کے نزدیک کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مطلقاً حرام ہے چاہے دین کے ضرر کیلئے ہو یا اپنے خیال میں دین کے نفع کیلئے ہو۔

کرامیہ اور روافض کے نزدیک اگر اس سے دین کو نقصان پہنچتا ہو تو حرام ہے لیکن اگر اس سے نفع ہو تو وہ جائز ہے جیسے ترغیب کیلئے احادیث وضع کر لینا۔

کرامیہ اور روافض کی دلیل:

مسند بزار کی روایت ہے: ”من کذب علی متعمداً لیضل بہ الناس فلیتوبوا مقعده من النار“ (کشف الاستار عن زوائد البزار، ۱/۱۱۴)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت نہ ہو تو جھوٹ بولا جاسکتا ہے۔

جواب:

۱۔ ائمہ حدیث کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”لیضل بہ الناس“ کی زیادتی ضعیف ہے۔

۲۔ حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے اور اس کے مقابلہ میں مرفوع

روایات موجود ہیں جس میں یہ جملہ نہیں ہے لہذا آپ کا مرسل روایت سے استدلال مرفوع

روایات کی موجودگی میں درست نہیں ہوگا۔

کاذب علی النبی ﷺ کا حکم:-

امام ابو محمد الحنبلی اور ابن منیر رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر ہے۔

اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔ یہی قول امام الحرمینؒ کا ہے جو کہ ابو محمد اجمعیؒ کے صاحبزادے ہیں۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور عام کذب میں حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے ہاں البتہ سزا اور عذاب کے اعتبار سے فرق ہوگا جیسے کہ ایک آدمی ایک درہم چوری کرے اور دوسرا ہزار درہم۔ تو دونوں کی سزا میں فرق ہوگا اسی طرح عام جھوٹ بولنے والا اور کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سزا میں فرق ہوگا۔

کتاب الطہارۃ

ابو حنیفہ، عن أبی الزبیر، عن جابر قال: قال رسول اللہ ﷺ: لا یبولن أحدکم فی الماء الذائم ثم یتوضأ منه (ص: ۲۳)۔

پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکہ الاراء مسائل میں سے ہے اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:

۱۔ حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقیق و سیانیت نہ ختم ہوئی ہو، خواہ اس پانی کے اوصاف ثلاثہ متغیر ہو گئے ہوں۔

۲۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب تک پانی کے احد الاوصاف متغیر نہ ہوں وہ وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

۳۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوع نجاست سے نجس ہو جائے گا اگرچہ پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہوا ہو۔ اور اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا جب تک کہ پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہو جائے، نیز کثیر کی مقدار ان حضرات کے نزدیک قلیتین ہے۔

۴۔ چوتھا مسلک حنفیہ کا ہے جو کہ مسلک شوافع کے قریب تر ہے فرق یہ ہے کہ احتلاف

کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو رائے مجتہدیہ پر چھوڑا ہے۔ یعنی بتلا بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، عوام کی سہولت کے پیش نظر عشرۃ فی عشرۃ کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بر بضاعۃ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس میں نجاستیں وغیرہ گرتی ہیں، لہذا اس کا کیا حکم ہے؟ تو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”الماء طهور لا ینتجسہ شیء“ (ترمذی، ۲۱/۱) اور دارقطنی و ابن ماجہ کی اس روایت میں یہ زیادتی بھی ہے ”إلا ما غلب علی ریحہ و طعمہ و لونه“ (ابن ماجہ، ۳۹/۱)

امام مالکؒ اس مجموعہ سے استدلال فرماتے ہیں اور اہل ظواہر صرف ابتدائی جملہ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کے اندر ”شیء“ نکرہ آیا ہے یعنی کوئی چیز بھی پانی کو نجس نہیں کر سکتی۔

جواب:-

۱۔ ”الماء“ میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے مراد خاص بیر بضاعۃ کا پانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”لا ینتجسہ شیء مما تروہمون“

۲۔ امام طحاویؒ شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں کہ بیر بضاعۃ کا پانی جاری تھا اور اس کی تائید میں انہوں نے روایت بھی پیش کی ہے۔

۳۔ محدث ابن القطان مغربیؒ نے اپنی کتاب ”الوہم والایہام“ میں دلائل سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ کی دلیل:-

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ”إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث“ (دارقطنی، ۱۲/۱) اس حدیث میں مقدار قلتین کو ماء کثیر قرار دیا گیا ہے۔

جواب:-

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے جو کہ ضعیف راوی ہے۔ نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنی اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے۔

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ ولید بن کثیر کا استاد محمد بن جعفر بن الزبیر ہے یا محمد بن عباد بن جعفر، پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض طرق میں یہ موقوف علی ابن عمرؓ ہے کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی۔

اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں ”اذا كان السماء قلتين لم يحمل الحبت“ آیا ہے اور بعض میں ”قلتین او ثلاثا“ وارد ہوا ہے اور بعض میں ”اربعتین قلة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ ”قلة“ کے کئی معنی آتے ہیں پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مٹکا یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے۔

چوتھا اضطراب قلة کے مصداق میں ہے۔ یعنی اگر قلة کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں تو بھی مکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے۔

حقیقہ کے دلائل:-

۱۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”لایسولن احدکم فی السماء الدائم ثم یتوضأ منه“ (ترمذی، ۲۱/۱)

۲۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”إذا استيقظ أحدكم من الليل فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلثا فإنه لا يدري أين باتت“

یدہ“ (ترمذی، ۱۳/۱)

۳۔ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”طہور انساء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب أن یغسلہ سبع مرات أو لهن بالتراب“ (مسلم، ۱۳/۱)
 ۴۔ بخاری میں ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چوہے کے بارے میں سوال کیا گیا جو گھی میں مر جائے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: کہ چوہے کو اور جو گھی اس کے ارد گرد میں موجود ہے پھینک دو اور بقیہ گھی کھا لو۔ (بخاری، ۳۷/۱)

طریقہ استدلال:-

یہ تمام احادیث صحیح ہیں پہلی اور تیسری حدیث میں مانعات کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متوہمہ کا بیان ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مانعات سے ملے یا جامدات سے ہر صورت میں موجب جبث ہے اس میں نہ تغیر احوال و اوصاف کی قید ہے اور نہ قلین سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے اور استثناء کی دلیل وضو بماء البحر وغیرہ کی احادیث ہیں۔ جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا اب چونکہ قلیل و کثیری کوئی تحدید قابل اطمینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے اس لئے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسے رائے مجتہلیہ پر چھوڑا ہے۔



باب ماجاء في سور الهرة

أبو حنيفة، عن الشعبي، عن مسروق، عن عائشة أن رسول الله ﷺ توضأ ذات يوم، فجاءت الهرة فشربت من الإناء، فتوضأ رسول الله ﷺ منه ورش ما بقى - (ص: ۲۳)

سورہ ہرہ، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا کراہت طاہر ہے اور امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ پھر امام طحاویؒ مکروہ تحریمی کہتے ہیں اور امام کرخیؒ مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے دلائل:

۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”طهور الإناء اذا رلغ فيه الهر أن يغسل مرة أو مرتين“ (طحاوی، ۱۸/۱)
۲۔ امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے: ”یغسل الإناء من الهر كما يغسل من الكلب“ (طحاوی، ۱۹/۱)

۳۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے ”عن ابن عمر انه قال: لا توضؤا من سور الحمار ولا الكلب ولا البئور“ (طحاوی، ۱۹/۱)

پہلی حدیث میں طہور الاناء کا لفظ آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ لمبی کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ پاک کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب وہ پہلے سے ناپاک ہو۔ اور دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ برتن کو لمبی کی وجہ سے ایسا ہی دھویا جائے گا جس طرح کتے کی وجہ سے دھویا جاتا ہے اور کتے کا جھوٹا ناپاک ہے اس لئے لمبی کا جھوٹا بھی ناپاک اور مکروہ ہونا چاہئے۔ اور حضرت ابن عمرؓ بھی اسے ناپاک سمجھتے تھے اسی لئے انہوں نے سورہ ہرہ سے وضو کرنے سے منع کیا ہے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ مسند الامام الاعظم کی مذکورہ بالا حدیث جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔ اس میں یہ ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہہ سے وضو کیا ہے۔

۲۔ جامع ترمذی کی روایت ہے کہ حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ کی بہو کبھہ انہیں وضو کر رہی تھیں، اتنے میں ایک بلی آئی تو حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ نے برتن کو اس کی طرف جھکا دیا بلی نے پانی پی لیا اور حضرت کبھہ انہیں تعجب سے دیکھ رہی تھیں تو حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”ان رسول اللہ ﷺ قال: انها ليست بنحس انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات“ (ترمذی، ۱/۲۷۷)

جواب:

۱۔ کراہت تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے لہذا یہ تمام روایتیں بیان جواز پر محمول ہیں۔ اور امام طحاوی کی روایت کراہت پر اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورہہ اپنی اصل کے اعتبار سے تو نجس ہے، لیکن عموم بلوئی کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے، یہ علت خود کراہت تنزیہی پر دلالت کرتی ہے۔

باب ماجاء في البول قائما

أبو حنيفة، عن منصور، عن أبي وائل، عن حذيفة قال: رأيت رسول الله ﷺ يبول على سباطة قوم قائما (ص: ۲۳)

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے۔ لیکن امی عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت ہے: ”مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَبُولُ قَائِمًا فَلَا تَصَدِّقُوهُ! مَا كَانَ يَبُولُ إِلَّا قَاعِدًا“ (ترمذی، ۱/۹۱)

کہ جو تم سے کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس کی تصدیق نہ کرو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے۔

حضرت عائشہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا ہے۔ اس کے باوجود دونوں روایتوں میں کوئی تعارض

نہیں اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عام عادت بیان فرمائی ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک واقعہ جزئیہ بیان کیا ہے جس کا علم ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس نہ ہو۔

بول قائما:

بول قائما کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ اے علی الاطلاق جازز کہتے ہیں امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جازز ہے جبکہ چھینٹے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اگرچہ قابل استدلال ہے لیکن اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت کا بیان ہے نہ کہ ممانعت کا لہذا کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی۔ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا یہ ہمارے زمانہ میں غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شاعت بڑھ گئی ہے۔

سباطہ قوم:

سباطہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے اور اس جگہ کا انتخاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے اور اس میں چھینٹیں اڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے۔

اشکال:

جب یہ سباطہ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا؟

جواب:

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت لی ہوگی لیکن حدیث میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔

۲۔ ایسے موقع پر اجازت متعارف بھی کافی ہوتی ہے۔

۳۔ ”سباطة قوم“ میں اضافتِ ملکیت نہیں بلکہ اضافتِ اختصاص ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قائماً پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

۲۔ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کیلئے مفید ہے اور

عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی جس کی وجہ سے

بیٹھنا مشکل تھا۔

۴۔ بیان جواز کیلئے کیا کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔ ویسے آخری

دو جواب زیادہ بہتر معلوم ہوتے ہیں۔

باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار

أبو حنيفة، عن عدى، عن ابن جبير، عن ابن عباس قال: رأيت رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبناء، فتمضمض و صلى ولم يتوضأ۔ (ص: ۲۳)

وضو ماست النار کے بارے میں صحابہؓ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن علامہ

نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع نقل ہو چکا ہے کہ وضو ماست النار واجب

نہیں۔ جو حضرات وجوب وضو کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال

کرتے تھے مثلاً ترمذی (۲۴۱) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ لیکن جمہور ان

بے شمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے جیسا کہ

ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: ”فاكل ثم صلى

العصر ولم يتوضأ“ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت تناول فرمایا پھر عصر کی نماز

پڑھی اور وضو ماست النار نہیں کیا۔ (ترمذی، ۲۴۱)

جو احادیث ”وضو ماست النار“ پر دلالت کرتی ہیں جمہور کی طرف سے ان احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

۱۔ ”وضو ماست النار“ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور اس کی دلیل ابو داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ”قال: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، ترك الوضوء مما غيرت النار“ (ابو داؤد، باب فی ترک الوضوء مما است النار)

۲۔ وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر۔

۳۔ اس وضو سے وضو لغوی مراد ہے نہ کہ وضو اصطلاحی۔

وضو لغوی: یعنی ہاتھ منہ دھونا۔

باب في ترك الوضوء من لحوم الإبل

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: أكل النبي ﷺ مرقا بلحم ثم صلى۔ (ص: ۲۳)

امام احمدؒ اور اسحاقؒ بن راہویہ ”وضو من لحوم الإبل“ کو واجب کہتے ہیں خواہ اس کا اکل بغیر طہ کے کیوں نہ ہو۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الإبل واجب نہیں ہے اور جو حدیث وضو من لحوم الإبل پر دلالت کر رہی ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر وضو من لحوم الإبل کا استحباب کیلئے ہے۔

استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائیؓ کی حدیث ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا ہم اس سے وضو کریں گے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جی ہاں! پھر صحابی نے بکری کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نہیں۔ (مجمع الزوائد، ۱/۲۵۰)

حضرت سمرۃؓ کی اس روایت میں ”اللبان“ کا بھی ذکر ہے اور البان ابل سے

وجوب وضو کے امام احمد، اسحاق بن راہویہؒ بھی قائل نہیں ہیں۔ جب ”وضو من البان الابل“ بالاجماع استحب پر محمول ہے تو ”وضو من لحوم الابل“ بھی استحب پر محمول ہوگا۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کیلئے حرام تھا لیکن امت محمدیہؐ کیلئے اسے جائز کر دیا گیا، اس لئے شکرانہ کے طور پر وضو من لحوم الابل کو مشروع و مستحب کیا گیا ہے۔

نیز لحوم والبان اہل میں دسوت اور بوزیادہ ہوتی ہے اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا ہے۔

باب ماجاء فی السواک

أبو حنيفة، عن علي ابن الحسين الزرّاد، عن تمام، عن جعفر بن أبي طالب: ان ناسا من أصحاب النبي ﷺ دخلوا على النبي ﷺ فقال: ما اراكم قَلْحًا؟ استاكوا! فلو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة۔ (ص: ۲۳)

لأمرتهم بالسواك:

لفظ ”سواک“ آلہ اور فعل دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اگر آلہ ہو تو استعمال مضاف محذوف ہوگا اور اگر فعل ہو تو تقدیر نکالنے کی ضرورت نہیں۔ یہ لفظ ساک یسوک سوکا سے نکلا ہے جس کا معنی ہیں رگڑنا۔

مسواک کے بارے میں علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں: کہ اس کے ستر سے زائد فوائد ہیں ”ادناها امانة الاذى واعلاها تذكير الشهداءتين عند الموت“

(رد المحتار، ۱/۱۱۵)

نیز علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے۔

مسواک سنت صلوٰۃ ہے یا سنت وضو؟۔

ظاہر یہ اور امام شافعیؒ اسے سنت صلوٰۃ قرار دیتے ہیں اور حنفیہ اسے سنت وضو کہتے ہیں۔

ثمرۂ اختلاف اس صورت میں نکلے گا کہ کسی شخص نے وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ لی اور اب دوسری نماز پڑھنا چاہتا ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا منسوخ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مسواک سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔
حنیفہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت متدرک حاکم میں ہے: ”لولا أن أشق على أمتي لفرضت عليهم السواك مع الوضوء“

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے ”لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع الوضوء عند كل صلوة“ (آثار السنن، ص: ۲۹)

۳۔ معجم طبرانی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں ”لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء“ (معجم الزوائد، ۲۲۱/۱)
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی کی روایت ہے: ”لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة“ (ترمذی، ۱۲/۱)
جواب:

۱۔ آپ نے جو حدیث پیش کی ہے اس میں ایک مضاف ”وضوء“ محذوف ہے۔ یعنی ”عند وضوء كل صلوة“ اور اس کی دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے پیش کی ہیں اور وہ روایات بھی ہیں جو سنائی، مسند احمد اور متدرک حاکم میں ہیں اور اس میں ”عند كل صلوة“ کے بجائے ”عند كل وضوء“ یا ”مع كل وضوء“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

۲۔ مسواک کی جتنی بھی روایات ہیں یہ آپ کو کتاب الطہارۃ میں ملیں گی۔ اگر اس کا تعلق صلوة سے ہوتا تو مسواک کی روایتیں کتاب الصلوٰۃ میں ہوتیں نہ کہ کتاب الطہارۃ میں۔ محدثین کا مسواک کی روایتوں کو کتاب الطہارۃ میں ذکر کرنا یہ دلیل ہے کہ یہ وضو کی سنت ہے۔

مسواک کرنے کا طریقہ:-

حافظ ابن حجرؒ ”تلخیص الحیر“ میں لکھتے ہیں کہ دانتوں میں عرضاً مسواک کرنا مسنون ہے لیکن زبان پر طولاً مسواک افضل ہے۔
اور مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرة الاراک یعنی پیلو کے درخت کی ہو۔

باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق

حماد، عن أبي حنيفة، عن خالد بن علقمة، عن عبد خير، عن علي بن أبي طالب: انه توضأ فغسل كفيه ثلثا ومضمض ثلثا واستنشق ثلثا الخ۔ (ص: ۲۳)
”مضمضة“ پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے اور ”استنشاق“ ”إدخال الماء في الأنف“ کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف ”انتثار“ یا ”استثار“ کے معنی ہیں إخراج الماء من الأنف۔
مضمضة اور استنشاق کی شرعی حیثیت:-

مضمضة اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے:

۱۔ امام احمدؒ کے نزدیک مضمضة اور استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔ ان کی دلیل ترمذی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إذا توضأت فأنثثر“ (ترمذی، ۱۴۱/۱)

اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضة کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے لعدم القائل بالفصل۔ اور مضمضة کے وجوب پر ان کی دوسری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے جو حضرت لقیط بن صبرہؒ سے مروی ہے ”إذا توضأت فمضمض“ (ابو داؤد، ۳۱/۱)

۲۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں ان کا استدلال ”عشر من الفطرة“ والی مشہور حدیث سے ہے جس میں مضمضة اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ (ابو داؤد، باب السواک من الفطرة)

ان حضرات کی دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: ”ان من الفطرة المضمضة والاستنشاق“ (ابوداؤد، ۱۹/۱)
 نیز شوافع اور مالکیہ ترمذی کی وہ حدیث جس سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اسے
 استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

۳۔ حنفیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہے۔
 حنفیہ کی وضو میں سنت ہونے کی دلیل وہی ہے جو شوافع اور مالکیہ کی ہے۔ اور غسل میں
 واجب ہونے کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے: ”وان كنتم جنبا فاطهروا“
 (سورة المائدة: ۶)

اس آیت میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت
 وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے۔

مضمضہ اور استنشاق کے غسل میں واجب ہونے کی دوسری دلیل ترمذی کی روایت
 ہے ”تحت كل شعرة جنازة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة“ (ترمذی، ۲۹/۱)
 اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی واجب الغسل ہوگا اور جب استنشاق
 واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا۔ لعدم القائل بالفضل

باب ماجاء أن مسح الرأس مرة

أبو حنيفة، عن خالد، عن عبد خير، عن علي: أنه دعا بماء فغسل كفيه
 ثلاثا ومضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجهه ثلاثا وذراعيه ثلاثا ومسح
 رأسه ثلاثا وغسل قدميه ثلاثا ثم قال: هذا وضوء رسول الله ﷺ (ص: ۲۷)
 جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح رأس صرف ایک مرتبہ کیا جائے گا لیکن امام شافعیؒ تثلیث
 کی سنیت کے قائل ہیں یعنی سر کا مسح تین مرتبہ کیا جائے گا۔
 جمہور کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت ربیع بنت معوذ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا (ترمذی، ۱۵/۱)۔

اس کے علاوہ اور بھی دیگر احادیث مسحِ مَرَّة پر دلالت کرتی ہیں۔ نیز امام بخاریؒ نے ”باب مسح الرأس مرة“ کا عنوان قائم کیا ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مرفوع حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے ”فمسح برأسه فأقبل وأدبر مرة واحدة“۔
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ ابوداؤد میں حضرت عثمانؓ کی روایت ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ”فمسح برأسه ثلاثاً“
(ابوداؤد، ۲۶۷/۱)

جواب:

۱۔ یہ حدیث شاذ ہے، اس لئے کہ اس حدیث کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں۔
۲۔ امام ابوداؤدؒ نے بھی اس حدیث پر رد کیا ہے۔
مسحِ مَرَّة کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے وہ اس طرح کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الجبیرہ مَرَّة ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسحِ راس بھی مَرَّة ہی ہونا چاہئے۔

باب ماجاء ويل للأعقاب من النار

أبو حنيفة، عن محارب، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: ويل للعراقيب من النار۔ (ص: ۲۹)

”ویل“ کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب کے ہیں اور یہ اس شخص کیلئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو۔ اور اسی کے قریب ایک لفظ ہے ”وت“ یہ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق نہ ہو یہ بھی عربی میں مستعمل ہے۔

یہ حدیث دلالتِ النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ جلیں کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح۔
وضو میں وظیفہ جلیں کیا ہے؟

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور جمہور اہل سنت والجماعت کا اس بات پر

اجماع ہے کہ اگر کسی آدمی نے موزے پہنے ہوئے ہوں تو وہ پاؤں کو دھوئے گا اور یہ دھونا اس کیلئے فرض ہے اور اگر موزے پہنے ہوئے ہوں تو پھر موزوں پر مسح جائز ہے۔
دوسرا مذہب روافض کے فرقہ امامیہ کا ہے کہ رجلیں کا وظیفہ مسح ہے، اور یہ حضرات مسح علی الخفین کا بھی انکار کرتے ہیں۔
اہل سنت کے دلائل:-

۱- یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهکم وأيديکم إلى المرافق وامسحوا برءوسکم وأرجلکم الى الکعبین۔ (سورة المائدة: ۶)

اہل سنت کا محل استدلال ”وارجلکم“ بفتح اللام ہے اور اس کا عطف وجوہکم پر ہے۔ تو اس صورت میں چہرہ اور ہاتھوں کا وظیفہ چونکہ غسل ہے تو پاؤں کا وظیفہ بھی غسل ہی ہوگا۔ اور بفتح اللام والی قرأت متواترہ ہے۔

۲- اہل سنت کے پاس متواتر احادیث ہیں جو غسل رجلیں پر دال ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل رجلیں پر عمل فرمایا، البتہ موزوں پر مسح جائز ہے۔
روافض کی دلیل:-

ان کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ یہ حضرات ”وارجلکم، بکسر اللام“ سے استدلال کرتے ہیں اور یہ قرأت بھی قرأت متواترہ ہے۔

جواب:-

۱- یہاں جبر جوار ہے ورنہ ”أَرْجُلُکُمْ“ کا عطف ”أَيْدِیْکُمْ“ پر ہے۔
۲- کسرہ کی قرأت حالت تخفیف پر محمول ہے، اور نصب کی قراءت عام حالات پر۔
۳- ”أَرْجُلُکُمْ“ کا عطف ”رُؤْسُ“ ہی پر ہے لیکن جب مسح کی نسبت أرجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔ اور جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی امرار البید المبتلہ ہوں گے۔ اور کلام عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً لفظ ”صلوٰۃ“۔

۳۔ ٹھیک ہے۔ جروالی قراۃ بھی متواترہ ہے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے مسح علی الرجلین ثابت نہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً وفعلاً غسل الرجلین ہی منقول ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت انسؓ، اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے مسح رجلین کیا ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہ دیا ہے: کہ ان سب حضرات سے اس مسلک سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے لہذا ان کے سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں۔

باب في النضح بعد الوضوء

أبو حنيفة، عن منصور، عن مجاهد، عن رجل من ثقف، يقال له "الحكم" أو "ابن الحكم" عن أبيه قال: توضأ النبي ﷺ وأخذ حفنة من ماء فنضحه في مواضع طهوره۔ (ص: ۲۹)

عن رجل من ثقف: اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض سفیان بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان۔

امام ابو حاتم رازیؒ، علی بن مدینیؒ اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان صحیح ہے۔ (تہذیب التہذیب، ۱/۵۷۳)

نضح کا مطلب:-

۱۔ وضو سے فارغ ہونے کے بعد دفع وساوس کیلئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا۔

۲۔ صب الماء علی الأعضاء۔

باب المسح علی الخفین

أبو حنیفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شریح قال: سألت عائشة أمسح علی الخفین؟ قالت: ائت علیاً فاسأله فإنه كان یسافر مع النبی ﷺ، قال شریح: فأتیت علیاً فقال لی: أمسح۔ (ص: ۳۱)

مسح علی الخفین کے جواز پر پوری امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ اسی لئے امام ابو الحسن کرخیؒ فرماتے ہیں ”احاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین“ اور امام مالکؒ کی طرف جو عدم جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ امام مالکؒ بھی جواز کے قائل تھے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ نے خود اپنی موطا کے اندر مسح علی الخفین کی احادیث و آثار کو ذکر کیا ہے اور مالکی مذہب کے مشہور علامہ باجی مالکیؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ وہ جواز کے قائل تھے۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اسی (۸۰) سے زائد صحابہ کرامؓ مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں۔ نیز امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ما قبلت بالمسح علی الخفین حتی جاءنی مثل ضوء النهار“ اور مسح علی الخفین کا قائل ہونا یہ اہل سنت کی علامات میں سے

مسح علی الخفین کی مدت کتنے دن ہیں؟

عند الجہور مسح علی الخفین کی مدت متیم کیلئے ایک دن ایک رات اور مسافر کیلئے تین دن تین رات ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الخفین میں کوئی مدت نہیں ہے بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں اس پر مسح کر سکتا ہے۔ جہور کے دلائل:-

۱۔ ترمذی شریف کے اندر حضرت خزیمہ بن ثابت کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”للمسافر ثلاث وللمقیم یوم“ یہ حدیث مسح علی الخفین کی

مدت کے بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مسافر کیلئے تین دن تین رات اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات ہے۔ چنانچہ اسی مضمون کی دیگر روایات جو کہ حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہم سے منقول ہیں جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام مالکؒ کے دلائل:-

۱۔ ابو داؤد میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے آخر میں ہے ”ولو استزدناہ لزدانا“ (ابو داؤد، ۳۳۱) کہ اگر ہم مسح علی الخفین کی مدت میں زیادتی کا مطالبہ کرتے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے لئے زیادتی عنایت فرمادیتے۔

جواب:

۱۔ حدیث کے آخر میں ”ولو استزدناہ لزدانا“ کی زیادتی صحیح نہیں ہے اور عمار زبلیؒ نے بھی اس زیادتی کی تضعیف کی ہے۔ (نصب الرایہ، ۱۷۵)

۲۔ ”لو“ کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کیلئے آتا ہے لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی فرمادیتے لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی۔ یہ جواب ابن سید الناسؒ نے شرح ترمذی میں دیا ہے اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں اسے نقل کیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱۷۹)

دلیل (۲)

امام مالکؒ کا دوسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں صحابی نے سوال کیا کہ ایک دن تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نعم! پھر صحابی نے کہا: دو دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: نعم! پھر صحابی نے کہا: تین دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”نعم وما شئت“ اس جملہ سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں کہ مسح علی الخفین میں مطلقاً اختیار دینا چاہئے۔

جواب:

۱۔ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے امام ابوداؤد خود فرماتے ہیں: ”وقد اختلف في اسناده وليس هو بالقوى“ امام دارقطنی کی رائے یہ ہے کہ یہ سند ثابت ہی نہیں ہے اور امام بیہقی فرماتے ہیں ”اسنادہ مجهول“۔

۲۔ حالت عذر پر محمول ہے۔ برفانی علاقوں میں موزے اتارنے سے پاؤں کے مغلوب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں حسب ضرورت مسح کرتے رہیں۔

مسح ظاہر خف پر ہوگا یا باطن خف پر؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلیٰ واسفل دونوں جانبوں میں ہوگا۔ امام مالکؒ دونوں جانب مسح کرنے کو واجب اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

خفیہ اور حنابلہ کے ہاں صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے اور اسفل خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے۔

أبو حنيفة، عن عبد الكريم بن امية، عن ابراهيم: حدثني من سمع جرير بن عبد الله يقول: رأيت رسول الله ﷺ، يمسح على الخفين بعد ما نزلت سورة المائدة۔ (ص: ۳۱)

اس حدیث سے روافض وغیرہ کی تردید ہوتی ہے جو مسح علی الخفین کی احادیث کو آیت وضو سے منسوخ قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حضرت جریرؓ بن عبد اللہ جو اس حدیث کے راوی ہیں یہ سورۃ مائدہ کی آیت وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے تھے اور انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا ہے۔



باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل

أبو حنيفة، عن أبي اسحاق، عن الأسود، عن الشعبي، عن عائشة: قالت كان رسول الله صلعم، يصيب من أهله من أول الليل فينام ولا يصيب ماء فإذا استيقظ من آخر الليل، عاد واغتسل۔ (ص: ۳۵)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کیلئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کئے سونا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے اہل ظاہر کے نزدیک وضو قبل النوم واجب ہے ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: ”کان النبی ﷺ ینام وهو جنب ولا یمس ماء“ (ترمذی، ۳۲۱۱)

اس حدیث سے بظاہر وضو اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت صحیح ابن حبان میں ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا ہم حالت جنابت میں سو سکتے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”نعم ویتوضأ إن شاء“ (موارد الغلمان، ۸۱/۱)

اس ارشاد نبویؐ سے معلوم ہوا کہ وضو کا حکم استحباب کیلئے ہے۔

اہل ظاہر کی پہلی دلیل:-

۱۔ عن عمر: أنه سأل النبی ﷺ أينام أحدنا وهو جنب؟ قال ”نعم! إذا توضأ“۔ (ترمذی، ۳۲۱۱)

اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اگر اثر طہیت پر دال ہے۔

جواب:

۱۔ ابن عمرؓ کی دوسری حدیث صحیح ابن حبان میں ہے اس میں ”ویتوضأ إن شاء“ ہے

جو کہ وجوب اور شرطیت کی نفی پر دال ہے لہذا ”إذا توضأ“ استحباب پر محمول ہوگا۔
دلیل (۲):

حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: ”توضأ واغسل ذكرک ثم نم“
(بخاری، ۴۳/۱)

جواب:

۱۔ یہ امر استحباب پر محمول ہے اور اس پر قرینہ وہ تمام احادیث ہیں جو ہم نے اپنے
دلائل میں ذکر کی ہیں۔
فائدہ:

”عن عاصی، عن النبی ﷺ قال: لا تدخل الملائكة بیتاً فيه صورة ولا
کلب ولا حنب“ (ابوداؤد، ۴۸۱۸، کتاب اللباس، باب فی الصور)
اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ وضو واجب ہونا چاہئے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس
حدیث میں ملائکہ سے ملائکہ رحمت مراد ہے نہ کہ ملائکہ حفظہ۔ کیونکہ ملائکہ
حفظہ کسی وقت جہان نہیں ہوتے جیسا کہ علامہ مظاہریؒ نے تصریح کی ہے۔ اور عدم دخول
ملائکہ سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

باب فی الجنب ینام قبل أن یغتسل

روایات غسل میں تعارض اور اس کا جواب:-

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراہیم، عن الأسود، عن عائشة قالت: کان
رسول اللہ ﷺ، إذا اراد أن ینام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة۔ (ص: ۳۵)
یہاں روایات میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اس مذکورہ بالا روایت
سے پہلے دو روایتوں میں تھا ”لا یصیب ماء“ اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم وضو فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی دونوں روایتوں میں غسل کی نفی کی گئی تھی وضو کی نہیں اور اس

روایت میں وضو کا اثبات ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات وضو کر کے آرام فرماتے تھے جیسا کہ دیگر احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”لا یصیب ماء“ والی روایات نفی غسل پر محمول ہے نہ کہ نفی وضو پر اور مذکورہ بالا روایت اثبات وضو پر دال ہے فلا اشکال فیہ۔

باب ماجاء في مصافحة الجنب

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن رجل، عن حذيفة: أن رسول الله صلعم مَدَّ يَدَهُ إِلَيْهِ فَدَفَعَهَا عَنْهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَعَم: مَا لَكَ؟ قَالَ: إِنِّي جَنْبٌ، قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَعَم: ارْنَا يَدِيكَ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيْسَ بِنَجَسٍ وَفِي رِوَايَةِ الْمُؤْمِنِ لَا يَنْجَسُ۔ (ص: ۳۵)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جناب نجاست حکمہ ہے، اور اس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا ہے یہی حکم حائضہ اور نفساء کا بھی ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: ”وَاجْتَمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ أَعْضَاءَ الْجَنْبِ وَالْحَائِضِ وَالنَّفْسَاءِ وَعَرَقُهُمْ وَسُورُهُمْ طَاهِرٌ“

باب ماجاء في المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم قال: أخبرني من سمع أم سليم أنها سألت النبي ﷺ عن المرأة ترى ما يرى الرجل، فقال النبي ﷺ: تَغْتَسِلُ۔ (ص: ۳۵)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ عورت پر خروج ماءِ مشہوۃ سے غسل واجب ہوتا ہے اور یہ اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ خروج الماء الی الفرج الخارج ہو۔

باب المنى يضيّب الثوب

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن همام بن الحارث، عن عائشة قالت: كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ۔ (ص: ۳۷)

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک انسان کی منی ناپاک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے ہاں یا بس کیلئے فرک کافی ہے اور رطب کا غسل ضروری ہے جبکہ امام مالکؒ کے ہاں دونوں کا دھونا ضروری ہے۔
احناف اور مالکیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا کہ کیا میں اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہوں جسمیں میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہو؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”نعم إلا أن تسرى فيه شيئاً فتغسله“ یعنی اگر آپ اس کپڑے میں منی کے آثار دیکھیں تو اسے دھو کر نماز پڑھیں۔ (موارد الظمآن، ۱/۸۲)

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد ہے ”كنت أغسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی۔ (بخاری، ۳۶۱)

۳۔ وہ تمام روایات جن میں منی کے فرک یا غسل کا حکم دیا گیا ہے حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔
 ۴۔ بول۔ مذی اور ودی سب کے ہاں نجس ہے، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اولیٰ نجس ہونی چاہئے کیونکہ منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔
شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منی کے بارے میں جو کپڑوں میں لگی ہوئی ہو سوال کیا گیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”انما هو بمنزلة المخاط“ کہ یہ تو ناک کے ریشہ کی طرح ہے۔ اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ جس طرح مخاط پاک ہے تو منی بھی پاک ہونی چاہئے۔

جواب:

۱۔ ثقات۔ اس حدیث کو موقوف بیان کرتے ہیں اور مرفوع احادیث کے مقابلہ میں

موقوف حجت نہیں۔

۲۔ تشبیہ طہارت میں نہیں بلکہ لزوجت میں ہے۔

دلیل (۲)

متعدد احادیث میں فرک منی کا ذکر ہے۔ اگر منی نجس ہوتی تو دھونا لازم ہوتا۔

جواب:

طریقہ تطہیر صرف غسل کے اندر منحصر نہیں فرک میں بھی شرعاً تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔

احادیث میں دم حیض کیلئے فرک کا ذکر آیا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

باب ماجاء في جلود الميتة إذا دبغت

أبو حنيفة، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيما إهاب دُبِغَ فقد طهر۔ (ص: ۳۷)

إهاب:

يتناول كل جلد يحتمل الدباغة، لا ما لا يحتمله فلا يطهر جلد الحية

والفارة به۔ (فتح القدیر، ۸۱/۱)

دباغت کسے کہتے ہیں؟

”كل شيء يمنع الجلد من الفساد، فهو دباغ“ (العناية، ۸۳/۱)

خفیہ کے نزدیک تمام چمڑے دباغت کے بعد پاک ہو جاتے ہیں سوائے خنزیر اور

انسان کے چمڑے کے۔ خنزیر تو اس لئے کہ نجس العین ہے لقولہ تعالیٰ: ”فإنه رجس“ اور

انسان کا چمڑا اس کے احترام کی وجہ سے پاک نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت کے بعد بھی پاک نہیں

ہوتی۔ (البنایہ، ۳۶۶/۱، دارالفکر)

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خنزیر انسان اور کتے کی کھال کے علاوہ سب چمڑے

پاک ہو جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کتے کو خنزیر پر قیاس کرتے ہیں لیکن مبسوط میں امام شافعیؒ کا

مسلک یہ مذکور ہے کہ ما کول اللحم جانوروں کی کھال دباغت کے بعد پاک ہو جائے گی اور غیر ما کول اللحم جانوروں کی کھال بعد الدباغت بھی پاک نہیں ہوگی۔ نیز یہ قول بعض دیگر فقہاء کا بھی ہے اور ان کی دلیل حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔
حقیقہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
”ایما إهاب دبغ فقد طهر“ (ترمذی، ۳۰۳/۱، باب ماجاء فی جلود الميتة اذا دبغت)
اس حدیث میں ”إهاب“ نکرہ واقع ہے جو کہ مردار اور غیر مردار ما کول اللحم وغیرہ
ما کول اللحم سب کی کھال کو شامل ہوگا۔ لہذا دباغت کے بعد سب کی کھال پاک ہے۔ سوائے
خنزیر کی کھال کے اس لئے کہ وہ نص قطعی سے نجس العین ہے اور انسان کی کھال اس کے
احترام کی وجہ سے منع کی گئی ہے۔
امام مالکؒ، امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى جھينة قبل موته بشهر:
أن لا تتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب“ (نصب الراية، ۱/۱۷۱)
جواب:

۱۔ ”إهاب“ غیر مدبوغ چمڑے کو کہتے ہیں چاہے وہ مردار کا ہو یا زندہ کا۔ اور غیر
مدبوغ چمڑے کی پاکی کے ہم بھی قائل نہیں ہیں بلکہ بعد الدباغت پاکی کے قائل ہیں۔ لہذا
یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔
شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کھال کو خنزیر کی کھال پر قیاس کرتے ہیں۔

جواب:

۱۔ کتا نجس العین نہیں ہے اس لئے کہ اس سے چوکیداری اور شکار کے ذریعہ نفع حاصل
کیا جاتا ہے۔ اگر نجس العین ہوتا تو مکمل طور پر اس سے نفع حاصل کرنا ممنوع ہوتا۔
یہ بات ذہن میں رہے کہ جن جانوروں کی کھال دباغت کے بعد پاک ہو جاتی ہے

ان کی کھال اسی طرح ذبح کرنے کے بعد بھی پاک ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جس طرح دباغت دینا نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے اسی طرح ذبح کرنا بھی نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے۔ نیز ذبح کرنے سے اس مذبوحہ جانور کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے بشرطیکہ ذبح ایسا شخص کرے جو ذبح کرنے کا اہل ہو اگر مجوسی نے ذبح کیا تو چمڑا اور گوشت دونوں پاک نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کی اصح روایت:-

امام مالکؒ کی اصح روایت یہ ہے کہ مردار کی کھال بعد الدباغت پاک ہو جاتی ہے البتہ وہ فرماتے ہیں: ”ينتفع به في الحامد من الأشياء دون المانع“
کہ مردار کی کھال کے ساتھ جامد اشیاء میں نفع حاصل کر سکتے ہیں مانع اشیاء میں نہیں مثلاً مردار کی کھال سے بنے ہوئے تھیلے میں گندم رکھ سکتے ہیں لیکن گھی نہیں رکھ سکتے اس لئے کہ گھی مانعات میں سے ہے۔ (البنایہ، ۱/۳۶۷، دارالفکر)

کتاب الصلاة

صلاة کے لغوی معنی دعا کے ہیں اور نماز کو صلاة اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ مشتمل من الدعاء ہوتی ہے۔ صلاة کے دوسرے معنی اقبال اور توجہ کے آتے ہیں اور شرعی نماز میں بھی باری تعالیٰ کی طرف توجہ مطلوب ہوتی ہے۔ صلاة کے تیسرے معنی رحمت کے آتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب مصلیٰ نماز پڑھتا ہے تو اس پر باری تعالیٰ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔
وفی الشریعة: عبارة عن اركان مخصوصة، وأذکار معلومة، بشرائط محصورة فی أوقات مقدرة۔ (التعريفات للحرجانی)

باب ماجاء في طول القيام في الصلاة

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن عبد الله بن أبي ذر: أنه صلى صلاة فحففها وأكثر الركوع والسجود الخ۔ (ص: ۴۰)

ما بین السرة والركبة عورة

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم قال: قال عبد اللہ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ما بین السرة والركبة عورة۔ (ص: ۴۱)

اصحاب ظواہر کا قول یہ ہے کہ صرف سیمیلین یعنی قبل و در ستر ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ما بین السرة والركبة یعنی ناف کے نیچے اور گھٹنے سے اوپر والا حصہ ستر ہے اور حنفیہ کے نزدیک ”ما بین السرة والركبة“ کے ساتھ گھٹنا بھی ستر میں داخل ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”ما بین السرة والركبة عورة“۔
(مسند الامام الاعظم، ص: ۴۱)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ جس طرح ناف ستر میں داخل نہیں ہے اسی طرح گھٹنا بھی ستر میں داخل نہیں ہے۔
حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ سرہ کیلئے یہی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ سترہ ستر میں داخل نہیں ہے اور گھٹنے کے ستر میں داخل ہونے کیلئے حضرت علیؓ کا قول ہے ”الركبة من العورة“ (اعلاء السنن، ۱۳۸/۲)

نیز اہل ظواہر کے پاس اپنے مسلک کے اثبات کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

باب ماجاء في الصلاة في ثوب واحد

أبو حنیفة، عن عطاء، عن جابر: انه أمهم في قميص واحد وعنده فضل ثياب، یعرفنا بسنة رسول اللہ ﷺ، أبو قرۃ قال: ذکر ابن جریج: عن الزہری، عن أبي سلمة، عن عبد الرحمن، عن أبي هريرة: أن رجلاً قال: یا رسول اللہ! یصلی الرجل فی الثوب الواحد؟ فقال النبی ﷺ: أو لکلکم ثوبان؟ قال أبو قرۃ،

امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں طول قیام کثرتِ سجود سے افضل ہے۔ البتہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عمرؓ ابوزرؓ اور ائمہ میں سے امام محمدؒ کے ہاں کثرتِ رکوع و سجود طول قیام سے افضل ہے۔ نیز امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ جبکہ امام احمدؒ توقف فرماتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:-

- ۱۔ عن جابر قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: أي الصلاة أفضل؟ قال: طول القنوت (ترمذی، ۸۸/۱) قنوت سے مراد قیام ہے۔
 - ۲۔ قیام میں قرآن پڑھا جاتا ہے اور رکوع و سجود میں تسبیح پڑھی جاتی ہے ظاہر ہے قرات قرآن تسبیح سے افضل ہے لہذا قیام بھی رکوع و سجود سے افضل ہوا۔
- امام محمدؒ کے دلائل:-

- ۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے: ”أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد۔“ (مسلم، ۱۹۱/۱)
- ۲۔ حضرت ابوزرؓ کی روایت ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: مَنْ سجدَ لله سجدةً رفعه الله بها درجةً في الجنة، فلذلك أُكثِرُ فيها السجود۔ (مسند الامام الاعظم، ص: ۴۰)

جواب:

- ۱۔ رکوع و سجود کیلئے صرف فضیلت ثابت ہے جبکہ طول قیام کیلئے فضیلت ثابت ہے اسی لئے ہم رکوع و سجود کی فضیلت کے نہیں بلکہ فضیلت کے خلاف ہیں اور آپ کی پیش کردہ روایت میں فضیلت ہے نہ کہ فضیلت۔

نیز اس مسئلہ میں امام احمدؒ احادیث کے ظاہری اختلاف کی بناء پر توقف فرماتے ہیں۔



فسمعت أبا حنيفة يذكر: عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة: أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الثوب الواحد، فقال، النبي ﷺ: ليس كلكم يجد ثوبين۔ (ص: ۴۱)

(ترجمہ): حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو ایک قمیص میں نماز پڑھائی اس حال میں کہ ان کے پاس دیگر کپڑے بھی تھے وہ اپنے اس عمل سے ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پہچان کروا رہے تھے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: یا رسول اللہ! کیا آدمی ایک کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے ہیں؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ جب تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے موجود نہیں ہیں تو پھر تم ان دو کپڑوں میں نماز کو لازمی کیوں کرنا چاہتے ہو۔ جب ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے تو اس اجازت سے فائدہ اٹھاؤ اس لئے کہ دین میں آسانی ہے تنگی نہیں۔

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رسول الله صلعم صلى في ثوب واحد متوشحاً به فقال بعض القوم لأبي الزبير غير المكتوبة قال المكتوبة وغير المكتوبة (ص: ۴۱)۔

(ترجمہ): حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں متوشح ہونے کی صورت میں نماز پڑھی۔ (یہ بات سن کر) بعض لوگوں نے ابو زبیرؓ سے کہا: کیا یہ فرض کے علاوہ میں ہے؟ ابو زبیر نے کہا کہ فرض اور فرض کے علاوہ سب میں ہے۔

متوشح ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک کپڑے کو دائیں بغل سے نکال کر بائیں کندھے کے اوپر ڈالیں پھر بائیں بغل سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈالیں۔ اس کے بعد اس کپڑے کو سینہ پر باندھ لیں۔

الصلوة في ثوب واحد:

ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا جبکہ دیگر کپڑے موجود ہوں جائز ہے۔ البتہ افضل یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نماز پڑھے لیکن اگر کسی کے پاس دو کپڑے نہ ہوں تو اس کیلئے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا ہی افضل ہوگا۔

جامع عبدالرزاق میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابی اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کے بارے میں بات ہو رہی تھی حضرت ابی رضی اللہ عنہ کا موقف یہ تھا کہ ایک کپڑے میں نماز جائز ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہہ رہے تھے کہ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ لوگوں پر تنگی تھی۔ لیکن چونکہ اب باری تعالیٰ نے فراخی کر دی ہے تو اب نماز دو ہی کپڑوں میں ادا کرنی ہوگی۔ یہ باتیں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنیں تو انہوں نے فیصلہ حضرت ابی رضی اللہ عنہ کے حق میں کیا۔

اگر یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا تھا تو پھر حضرت ابی کی بات صحیح ہوگی لیکن اگر اختلاف افضل اور غیر افضل کی بات پر تھا تو پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بات صحیح ہوگی۔

باب ماجاء في الإسفار بالفجر

أبو حنيفة، عن عبد الله، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ: أسفروا بالصبح فإنه أعظم للثواب۔ (ص: ۴۱)

ائمہ ثلاثہ کے ہاں فجر کی نماز میں تغلیس افضل ہے اور حنفیہ کے ہاں اسفار افضل ہے۔ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلّس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی فرمایا ہے۔ نیز امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ نمازیوں کا لحاظ کیا جائے اگر ان کے لئے تغلیس میں آسانی ہو تو پھر یہی افضل ہے ورنہ اسفار افضل ہوگا۔ احتاف کے دلائل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی مرفوع روایت ہے: ”أسفروا بالفجر فإنه أعظم

للأجر“ (ترمذی، ۴۰/۱)

یہ حدیث تمام اصحاب صحاح نے نقل کی ہیں۔

۲۔ حضرت ابراہیم خنقی کا قول ہے ”ما أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما أجمعوا على التنوير بالفجر“ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۳/ ۱۳۰)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”كان رسول الله ﷺ ليصلي الصبح، فينصرف النساء متلفعات بمر وطهن، ما يُعرفن من الغسل“ (بخاری، ۱۲۰/۱)

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھاتے تھے اس کے بعد عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی اپنے گھروں کی طرف لوٹی تھیں اور وہ عورتیں اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

جواب:-

۱۔ ”من الغسل“ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ میں سے نہیں بلکہ ”مُدْرَج من الراوی“ ہے۔

۲۔ غس کی احادیث اسفار کی احادیث سے منسوخ ہیں۔

۳۔ ہمارے پاس قوی روایات ہیں اور آپ کے پاس فعلی روایات۔ اور قوی روایات بنسبت فعلی روایات کے رائج ہوتی ہیں۔

دلیل (۲)

وہ تمام احادیث جن میں اوّل وقت میں نماز کی فضیلت بیان کی گئی ہیں ائمہ ثلاثہ کی دلیل بنے گی۔

جواب:-

۱۔ اوّل وقت سے مراد اوّل وقتِ مستحب ہے چنانچہ عشاء کی نماز کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں اور عشاء میں تاخیر کو مستحب کہتے ہیں۔

۲۔ اسفار فضیلت پر اور غس بیان جواز پر محمول ہے۔

باب ماجاء في تعجيل العصر

أبو حنيفة، عن شيبان، عن يحيى، عن ابن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **بَكِّرُوا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ**، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **بَكِّرُوا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ**، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ: **بَكِّرُوا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ فِي يَوْمِ غَيْمٍ فَإِنَّ مَنْ فَاتَهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ خَبِطَ عَمَلُهُ**۔ (ص: ۴۱)

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت مثل ثالث سے شروع ہوتا ہے اور عصر کی نماز کا مستحب وقت اصفر الاربعین سے پہلے ادا کرنا ہے اور اصفر الاربعین کے بعد مکروہ ہے۔ نیز عصر کا وقت جواز مغرب تک ہے۔

البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد تعجيل افضل ہے اور اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک وقت شروع ہونے کے بعد تاخیر افضل ہے لیکن یہ تاخیر اصفر الاربعین تک ہو اس کے بعد نہ ہو کیونکہ اصفرار کے بعد مکروہ وقت ہے۔ حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: ”قالت كان رسول الله ﷺ أشد تعجيلا للظهر منكم وأنتم أشد تعجيلا للعصر منه“ (ترمذی، ۳۲/۱)

۲۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے: ”أن رسول الله ﷺ كان يامر بتأخير صلاة العصر“ (مجمع الزوائد، ۳۰۵/۱)

۳۔ عبد الرحمن بن یزید کی روایت ہے ”أن ابن مسعود كان يؤخر صلاة العصر“ (مجمع الزوائد، ۳۰۷/۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

۱۔ عن عائشة أنها قالت: صلى رسول الله ﷺ العصر والشمس في حجرتها لم يظهر الفی من حجرتها (ترمذی، ۴۱/۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت میں عصر پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرہ کے فرش ہی پر تھی دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کی نماز میں تعیل افضل ہے۔

جواب:

۱۔ حجرہ کی دیوار چھوٹی تھی اس لئے دیر تک دھوپ صحن میں رہتی تھی۔

۲۔ یہاں حجرہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا کمرہ مراد ہے اور کمرہ کا دروازہ مغرب کی جانب تھا۔ چونکہ چست نیچے تھی اور کمرہ کا دروازہ بھی چھوٹا تھا اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت آسکتی تھی جبکہ سورج مغرب کی جانب کافی نیچے آچکا ہو۔ اس صورت میں یہ حدیث تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعیل کی۔ اور حنفیہ بھی عصر میں تاخیر ہی کہتے ہیں۔

باب في الأوقات المكروهة

أبو حنيفة، عن عبد الملك، عن قزعة، عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلوة بعد الغدوة حتى تطلع الشمس ولا بعد صلوة العصر حتى تغيب ولا يصام هذان اليومان الأضحى والفطر ولا تشد الرحال إلا لثلاثة مساجد، إلى المسجد الحرام والمسجد الأقصى وإلى مسجدي هذا ولا تسافر المرأة يومين إلا مع ذي محرم. (ص: ٤٤)

اوقات مکروہ کی دو قسمیں ہیں:-

۱۔ اوقات ثلاثہ یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات

۲۔ فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔

عند الحنفیہ نوع اول میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں۔ نوافل ذوات الاسباب کا مطلب یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب بندے کے اختیار کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو مثلاً تحیۃ الموضوع اور تحیۃ المسجد وغیرہ۔

اوقاتِ مکروہہ کی دوسری نوع: یعنی فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔
ان کے بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان اوقات میں فرائض اور نوافل ذوات الاسباب جائز ہیں اور غیر ذوات الاسباب مکروہ ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل ذوات الاسباب اور غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں۔

اس باب میں حنفیہ کی دلیل یہی حدیثِ باب ہے: ”لا صلوة بعد الغدوة حتی تطلع الشمس ولا بعد صلوة العصر حتی تغیب“ اس کے علاوہ نبیؐ کی احادیث کثیر ہیں لہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے۔

اور امام شافعیؒ ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ المسجد یا تحیۃ الوضوء کا حکم دیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان روایات میں اوقاتِ مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔

رکعتین بعد العصر:

مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ روایت ”لا صلوة بعد الغدوة حتی تطلع الشمس ولا بعد صلوة العصر تغیب“ سے رکعتین بعد العصر کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اسی وجہ سے حنفیہ کے ہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں اور دلیل کے طور پر وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں رکعتین بعد العصر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے۔

حنفیہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مداومت والی روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا استدلال امت کے حق میں ممنوع ہونے پر ان تمام احادیث سے ہیں جن میں رکعتین بعد العصر کی ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ طحاویؒ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتین بعد العصر پڑھیں تو انہوں نے پوچھا ”یا رسول اللہ افنقضیہما إذا افاتنا قال لا“ (طحاوی، باب رکعتین بعد العصر)

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْلِي
بعد العصر وينهى عنها ويواصل وينهى من الوصال“

(ابو داؤد، باب من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة)
ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ رکعتیں بعد العصر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی
خصوصیت تھی۔

رکعتیں بعد الطواف:-

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک فجر اور عصر کی نماز کے بعد رکعتیں بعد الطواف
پڑھنا ممنوع ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ طواف کرنا بالاتفاق
درست ہے۔

احناف کے دلائل:-

۱۔ بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے: ”طَافَ عُمَرُ بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ فَرَكِبَ
حَتَّى صَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ بَدَى طَوًى“ (بخاری، ۲۲۰/۱، باب الطواف بعد الصبح والعصر)
اس سے معلوم ہوا کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب پڑھنے کی بھی اجازت
نہیں ہے ورنہ حضرت عمرؓ حرم کی فضیلت کو چھوڑنے والے نہیں تھے۔

۲۔ ان اوقات مکروہہ میں ممانعتِ صلوٰۃ کی احادیث متواتر ہیں جن کی بناء پر حنفیہ اور
مالکیہ اس کے پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ عن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله ﷺ يا بني عبدمناف! لا تمنعوا
أحدًا طاف هذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار۔ (ترمذی، ۱۷۵۰/۱)
جواب:

۱۔ درحقیقت اس حدیث میں ارباب انتظام کو ہدایت ہے کہ وہ اپنی اغراض کی خاطر
لوگوں کو نماز و طواف سے نہ روکیں۔

۲۔ محرم میح سے رائج ہوتا ہے۔

ولا يصام هذان اليومان الاضحى والفطر:

ممانعت صرف ان دونوں کیلئے نہیں ہے بلکہ یہی حکم ایام تشریق کیلئے بھی ہے لیکن اگر کسی نے ان دنوں میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی توائمہ تلاش کے نزدیک یہ نذر باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک درست ہے البتہ روزہ ان دنوں میں نہیں رکھے گا بلکہ بعد میں رکھے گا۔

ولا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد: مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور مسجد نبوی کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ حصول ثواب کیلئے ان مساجد کے علاوہ دیگر مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کرنا بے فائدہ ہوگا۔

زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت:-

حافظ ابن تیمیہؒ نے زیارت قبور کیلئے سفر کو ناجائز قرار دیا ہے یہاں تک کہ خاص روضہ اطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا ہے۔ البتہ وہ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی ﷺ میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کیا جائے اور ضمناً روضہ اطہر کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ حدیث پاک کے مذکورہ بالا جملہ سے استدلال فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے: ”لا تشد الرحال إلى شيء إلا إلى ثلاثة مساجد“ لہذا حصول ثواب و برکت کیلئے سفر ان تین مساجد کے ساتھ خاص ہے اور کسی قبر کیلئے سفر کرنا مذکورہ حدیث پاک کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح نہیں ہے وگرنہ سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کیلئے بھی سفر کرنا ممنوع ہوگا، حالانکہ اس بات کا کوئی قائل نہیں اسی لئے جمہور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے: ”لا تشد الرحال

إلى مسجد إلا إلى ثلاثة مساجد“ مقصود یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا۔ نیز اس مذکورہ بالا حدیث کا زیارت قبور کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں حافظ صاحب کا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

پھر جہاں تک بات روضہ اطہر کی ہے تو اس کی فضیلت کے بارے میں کثرت سے احادیث مروی ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر احادیث ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے اور تعامل متواتر یہ مستقل دلیل ہے۔ لہذا روضہ اقدس کی زیارت کیلئے سفر جائز ہوگا۔

روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کیلئے سفر جائز ہے یا نہیں؟

بعض شافعیہ منع کرتے ہیں لیکن امام غزالیؒ نے ان کی تردید کی ہے اور بلا کراہت جائز کہا ہے۔ نیز علامہ شامیؒ نے بھی مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ”أن النبي ﷺ كان يأتي قبور الشهداء بأحد علي رأس كل حول“

”کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کی قبر پر ہر سال کے شروع میں آتے تھے“ سے استدلال کر کے جائز لکھا ہے۔ (رد المحتار، ۲/۲۳۲)

نیز قبور پر ہونے والی بدعات و منکرات کی وجہ سے مطلق زیارت قبور کو ترک کر دینا مناسب نہیں بلکہ ان بدعات و منکرات سے بچنے بچانے کی فکر کرنی چاہئے اور یہی موقف حافظ ابن حجرؒ کا بھی ہے۔ (رد المحتار، ۲/۲۳۲)

ولا تسافر المرأة يومين إلا مع ذي محرم:

مسند امام اعظم کی مذکورہ روایت میں دو دن کا ذکر ہے، اور صحیحین کی روایت میں تین دن کا ذکر ہے کہ ”عورت تین دن کا سفر بغیر محرم کے نہیں کر سکتی۔“

اسی وجہ سے احناف کا ظاہر مسلک بھی یہی ہے، نیز علامہ ابن نجیمؒ نے بھی ”بحر“ میں عورت کو بغیر محرم کے حاجت کے وقت تین دن، تین رات سے کم مسافت کے سفر کرنے کی اجازت لکھی ہے۔ (البحر الرائق، ۲/۵۵۲)

لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے عورت کیلئے بغیر محرم کے ایک دن کے سفر کرنے کی کراہت مروی ہے۔

یہ بات لکھنے کے بعد علامہ شامیؒ رقمطراز ہیں: ”فینبغی أن تكون الفتوى عليه

لفساد الزمان“۔ (منحة الخالق علی هامش البحر الرائق، ۵۵۲/۲)

لہذا عورت کیلئے بغیر محرم کے حاجت کے وقت ایک دن اور اس سے زائد کے سفر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

اگر کسی عورت پر حج فرض ہو جائے اور محرم ساتھ نہ ہو تو احتاف کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ وہ بغیر محرم کے سفر نہیں کر سکتی اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ”لا تحج امرأة إلا ومعها محرم“

(اعلاء السنن، ۱۲/۱۰)

البتہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ احتاف کا مسلک اس بارے میں مجھے سمجھ نہیں آتا، کیا اگر کسی عورت کو پوری زندگی محرم نہیں ملے تو وہ فرض کو چھوڑ دے گی؟ اسی لئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر دیگر عورتیں ساتھ ہوں اور فتنے کا خوف نہ ہو تو پھر عورت بغیر محرم کے سفر حج کر سکتی ہے لیکن یہ شاہ صاحب کا تفرد ہے۔

باب الأذان

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة: أن رجلا من الأنصار مرَّ برسول الله ﷺ فرأه حزينا و كان الرجل إذا طعم تجمع إليه، فانطلق حزينا بما رأى من حزن رسول الله صلعم، فترك طعامه وما كان يجتمع إليه ودخل مسجده يصلي فينما هو كذلك إذ نعى فاتاه ابن في النوم فقال: هل علمت مما حزن رسول الله صلعم؟ قال: لا! قال: فهو لهذا التأذين فاتته فمره أن يأمر بلا لا أن يؤذن فعلمه الأذان الخ۔ (ص: ۴۴)

الاذان: فی اللغة الإعلام بمعنى اعلان کرنا وفى الشرع: الإعلام بوقت الصلوة بألفاظ معلومة مأثورة۔ (التعريفات، ص: ۱۹)

تاریخ مشروعیت اذان:-

راجح قول یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ منورہ میں اچھے میں ہوئی ہے، اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے ہوئی ہے وہ روایات ضعیف ہیں، امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی ہے۔

ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کیلئے کوئی وقت مقرر کر لیا جاتا تھا اس وقت پر لوگ جمع ہو جاتے تھے۔ پھر بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے دی ”ولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلاة“، یعنی کوئی منادی مقرر کر دیا جائے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ”یا بلال قم فناد بالصلاة“ (ترمذی، ۱/۲۸) اس میں ندا سے مراد ”الصلوة جامعة“ کا کلمہ ہے جیسا کہ طبقات ابن سعد میں حضرت سعید ابن مسیبؓ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے (فتح الباری کتاب ابواب الاذان، باب بدال الاذان)

پھر بعد میں حضرت عبداللہ ابن زید ابن عبد ربہ کو خواب میں اذان سکھائی گئی جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا۔

امامت افضل ہے یا مؤذن؟

فضائل دونوں کے ہیں البتہ بعض حضرات نے مؤذن کے فضائل اور خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول ”اگر خلافت کا بوجھ نہ ہوتا تو میں مؤذن ہوتا“ کو دیکھ کر مؤذن ہونے کو افضل قرار دیا ہے لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ امامت افضل ہے اس لئے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی امام رہے ہیں نیز مقتدی مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔

کلمات الاذان:-

اذان کے کلمات کی تعداد کتنی ہے؟

اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

۱۔ امام مالکؒ اور اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات سترہ ہیں۔ پہلی تکبیر دو مرتبہ یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر، اور شہادتین آٹھ مرتبہ، جیعلہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات انیس ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ یعنی (اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر) باقی کلمات امام مالکؒ کی طرح۔

۳۔ امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات پندرہ ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ، شہادتین چار مرتبہ جیعلہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ۔

مثنیہ وترتبع میں اختلاف:-

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں مثنیہ ہے یعنی اذان کی ابتداء میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں ترتبع ہے یعنی اذان کے شروع میں ”اللہ اکبر“ چار مرتبہ کہا جائے گا۔
ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو محمد وثقہ کی روایت کے اکثر طرق میں ترتبع ہے۔ اور یہ روایتیں امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ذکر کی ہیں۔ (ابوداؤد، ۸۳/۱، ۸۶، باب کیف الاذان)
۲۔ حضرت عبد اللہ بن زیدؒ کی روایت میں بھی ترتبع ہے۔

(ابوداؤد، ۸۳/۱، ۸۳، باب کیف الاذان)

امام مالکؒ کی دلیل:-

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: إنما كان الأذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين۔ (ابوداؤد، ۸۷/۱، ۸۷، باب في الإقامة)

جواب:

۱۔ اکثر صحیح مرفوع روایتوں میں ”اللہ اکبر“ چار مرتبہ ہے اور جن روایتوں میں مرتین کا ذکر ہے ان میں راوی نے اختصار کیا ہے۔

۲۔ بیان جواز پر محمول ہے۔

ترجیح و عدم ترجیح میں اختلاف:

ترجیح کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ بلند آواز سے کہنا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام احمد، ترجیح کے قائل نہیں اور امام شافعی، امام مالک، ترجیح کو افضل کہتے ہیں۔

(اصل میں یہ اختلاف اولیٰ وغیر اولیٰ کا ہے۔)

حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ نے آسمانی فرشتے سے اذان سن لی تھی۔ ان کی اذان ترجیح سے خالی ہے۔ (ابوداؤد، ۸۳/۱)

۲۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آخری وقت تک بلا ترجیح اذان دیتے رہے اور حضرت سوید بن غفلہ ”فرماتے ہیں“ سمعت بلالاً یؤذن منثنیٰ ویقیم منثنیٰ“ (شرح معانی الآثار، باب الاقامة کیف ہی)

مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابو محذورۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترجیح کی تلقین فرمائی۔ (ترمذی، ۴۸/۱)

جواب:

۱۔ ترجیح حضرت ابو محذورۃ کی خصوصیت تھی۔

۲۔ یہ نو مسلم تھے ان کے دل میں توحید کو راسخ کرنے کیلئے شہادتین کا اعادہ کرایا گیا اور یہ وقتی مصلحت تھی نہ کہ عام سنت۔

۳۔ حضرت ابو محمد ؑ کے واقعہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لے گئے اور وہاں حضرت بلال ؓ کو حسب سابق عدم ترجیح پر برقرار رکھا لہذا عدم ترجیح کا واقعہ متاخر اور رائج ہے۔ (معارف السنن، ۲/۱۶۸)

اقامت میں اختلاف:-

ائمہ ثلاثہ کے ہاں اقامت میں اتنا رہے اور حنفیہ کے ہاں شنی، پھر ائمہ ثلاثہ میں تھوڑا سا اختلاف ہے شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں اقامت کے کلمات گیارہ ہیں جس میں شہادتین و جعلتین صرف ایک بار ہے اور مالکیہ کے ہاں کل دس کلمات ہیں مالکیہ اقامت کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں کلمات اقامت سترہ ہیں اذان کے پندرہ کلمات میں دو مرتبہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کا اضافہ جعلتین کے بعد کیا جائے گا (یہ اختلاف رائج و مرجوح کا ہے جواز و عدم جواز کا نہیں)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

حضرت انس ؓ کی روایت ہے: ”أَمَرَ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْإِذَانَ وَيُوتِرَ الْإِقَامَةَ“ اس روایت کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اتنا اقامت کے قائل ہیں۔ اور شافعیہ و حنابلہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں اور ان کی دلیل حضرت انس ؓ کی ایک دوسری روایت ہے ”أَمَرَ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْإِذَانَ وَيُوتِرَ الْإِقَامَةَ إِلَّا الْإِقَامَةَ“ اس کے علاوہ حضرت بن عمر ؓ کی بھی ایک روایت شافعیہ اور حنابلہ کیلئے دلیل ہے۔

جواب:

۱۔ حضرت عبداللہ بن زید ؓ کی روایت جواز اذان و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیج ثابت ہے۔

۲۔ حضرت ابو محمد ؑ کی اقامت سترہ کلمات پر مشتمل ہے۔

۳۔ حضرت بلال ؓ کا آخری عمل شفیج اقامت تھا۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت عبداللہ بن زید ؓ کی روایت ہے: ”كَانَ إِذَانَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَفَعًا

شفعا فی الأذان والإقامة“ (ترمذی، ۲۸/۱)

۲۔ حضرت ابو محمدؓ فرماتے ہیں: ”عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْإِقَامَةَ سَبْعَ عَشْرَةَ كَلِمَةً“ (طحاوی، باب الإقامة کیف ہی)

۳۔ حضرت ابو حنیفہؒ کی روایت ہے ”ان بلالؓ کان یؤذن للنبی ﷺ مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ“ (دارقطنی، ۲۳۲/۱، باب ذکر الإقامة واختلاف الروایات فیها)

باب ما یقول إذا أذن المؤذن

أبو حنیفہ، عن عبد اللہ قال، سمعت ابن عمر یقول، کان النبی صلیع إذا أذن المؤذن قال: مثل ما یقول المؤذن۔ (ص: ۴۶)

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح مؤذن کہے اسی طرح جواب میں بھی وہی الفاظ کہا جائے اور جیعلتین کا جواب بھی جیعلتین ہی سے دیا جائے جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کے نزدیک جیعلتین کا جواب ”حوقلہ“ (لاحول ولا قوۃ الا باللہ) ہے۔ حنیفہ اور جمہور کی دلیل:-

صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے جس میں صراحت ہے کہ جیعلتین کے جواب میں حوقلہ کہا جائے۔ (مسلم، ۱/۱۶۷)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: ”أن رسول الله ﷺ قال: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما یقول المؤذن“ (مسلم، ۱/۱۶۶)

۲۔ مسند اعظم کی مذکورہ روایت بھی ان حضرات کی دلیل ہے۔

جواب:

۱۔ ”مثل ما یقول المؤذن“ اکثر کلمات کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔

نیز شافعیہ اور مالکیہ کا مفتیٰ بقول بھی احناف کے قول پر ہے چنانچہ علامہ نوویؒ نے بھی

احناف کے قول کو مستحب قرار دیا ہے۔ (حاشیہ مسلم، ۱/۱۶۶)
 اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی احناف کے قول کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے۔
 اذان کا جواب دینے کی شرعی حیثیت:-

اذان کا جواب دینے کے متعلق حنابلہ سے وجوب منقول ہے اور اسی طرح احناف
 میں سے بھی بعض نے وجوب کا قول ذکر کیا ہے لیکن احناف کا مفتی بہ قول ندب کا ہے۔
 اگر اذان ہو رہی ہو تو اجابت بالمقدم واجب ہے، اور اجابت باللسان یعنی اذان کا
 جواب دینا مستحب و سنت ہے۔

اگر کسی جگہ ایک وقت میں کئی مسجدوں کی اذان کی آواز آئے تو صرف محلہ کی مسجد کی
 اذان کا جواب دیں اور اگر کسی جگہ کئی مسجدوں کی اذان کی آواز یکے بعد دیگرے آئے تو پھر
 صرف پہلی اذان کا جواب دیں اور اگر سب کا بھی دیں تو کوئی حرج نہیں۔

باب فی فضیلة بناء المساجد

ابو حنیفہ قال: سمعت عبد اللہ بن اوفیٰ یقول: سمعت رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم یقول: من بنی للہ مسجدا ولو، کمفحص قطاة بنی اللہ تعالیٰ
 یتفانی الجنة۔ (ص: ۴۷)

(ترجمہ): حضرت عبد اللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے
 رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جس شخص نے اللہ کیلئے مسجد بنائی اگرچہ وہ
 قطا پرندہ کے گھونسلہ کے برابر ہی کیوں نہ ہو اللہ تعالیٰ اس کیلئے جنت میں گھر بنائیں گے۔

مَفْحَصْ: گھونسلہ کو کہتے ہیں، قطا قیہ آبی پرندہ کا نام ہے جو کہ بوتر کی طرح ہوتا ہے۔

اشکال:

قطا پرندے کے گھونسلہ میں تو ایک پاؤں رکھنے کی جگہ بھی نہیں ہوتی ہے تو حدیث

پاک میں اس پر مسجد کا اطلاق کیسے کیا گیا ہے؟

جواب:

- ۱۔ یہ مبالغہ کہا گیا ہے کہ اگر چہ اتنی چھوٹی سی جگہ ہی کیوں نہ ہو باری تعالیٰ اسے بھی اس کا اجر عطا فرمائیں گے۔
- ۲۔ مسجد بنانے کیلئے چندہ جمع کیا گیا اور اس کے حصے میں اتنی قلیل مقدار آئی تو اسے بھی باری تعالیٰ اس کا اجر جنت میں گھر دینے کی صورت میں عطا فرمائیں گے۔
- ۳۔ مسجد میں گھونسلا کی مقدار جگہ کی مرمت کروائی تو باری تعالیٰ اسے بھی اس کا بدلہ عطا فرمائیں گے۔

باب ماجاء في كراهية إنشاد الضالة في المسجد

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلاً يُنشِدُ حَمَلًا في المسجد فقال لا وَجَدْتُ - (ص: ۴۷) لا وَجَدْتُ:

- یہ زجر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تا کہ مسجد میں اعلان نہ کریں۔
- مساجد سے گشدہ اشیاء کا اعلان کرنا کیسا ہے؟ اس میں دو قباحتیں ہیں:
- ۱۔ مسجد کے لاؤڈ اسپیکر کو استعمال کرنا۔
 - ۲۔ مسجد میں کھڑے ہو کر اعلان کرنا۔

اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو پھر جائز ہے وگرنہ نہیں۔

لیکن حضرت مولانا یوسف لدھیانوی شہیدؒ نے ”آپ کا مسائل اور ان کا حل“ میں بچہ گم ہونے کے اعلان کو جائز کہا ہے اس لئے کہ اس کی اجازت نہ دینے میں انسانی جان کے ضیاع کا خطرہ ہے لہذا ضرورت کی بناء پر اس کی اجازت ہے۔

نیز جو چیز مسجد میں ملی ہو جیسے کسی کی گھڑی رہ گئی ہو اس کا اعلان مسجد سے کرنا جائز ہے چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ”أما لو ضلَّ في المسجد فيجوز الإنشاد دبلًا

شغب“ (العرف الشذی هامش الترمذی، ۱۸۰/۱)
اسی طرح نمازِ جنازہ کا اعلان کرنا بھی جائز ہے۔

باب ماجاء فی رفع الیدین عند التکبیر الاولیٰ

أبو حنیفة، عن عاصم، عن ابیه، عن وائل بن حجر: أن النبی ﷺ، کان یرفع یدیه حتی یحاذی بهما شحمة اذنیه۔ (ص: ۴۷)

تکبیر تحریرہ کیلئے ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے؟

احناف کا مسلک یہ ہے کہ کانوں کی لو تک اٹھایا جائے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ کندھوں تک اٹھایا جائے۔

یہ اختلاف اصل میں اس بناء پر آیا کہ روایات مختلف ہیں ایک میں کندھوں تک کا ذکر ہے۔ دوسرے میں ”شحمة اذنیہ“ یعنی کانوں کی لو تک کا ذکر ہے اور تیسرے میں ”فروع اذنیہ“ یعنی کانوں کے اوپر والے حصہ کا ذکر ہے، لہذا ان میں تطبیق اس طرح ہوگی کہ ہاتھ مکین کے برابر انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر اور انگلیوں کا سر اذنیہ کے برابر ہو تو تمام احادیث پر عمل ہو جائے گا۔ اور احناف بھی یہی کہتے ہیں لہذا احناف کا قول راجح ہوگا۔

باب ماجاء فی التسلیم فی الصلوۃ

أبو حنیفة، عن عاصم، عن عبد الجبار بن وائل بن حجر، عن أبیه قال: رأیت رسول اللہ ﷺ یرفع یدیه عند التکبیر ویسلم عن یمینہ ویسارہ۔ (ص: ۴۸)

تکبیر پہلے کبھی جائے یا ہاتھ پہلے اٹھائے جائیں؟

علامہ شامیؒ نے اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں:

۱۔ رفع یدین پہلے اور تکبیر بعد میں۔

۲۔ دونوں ایک ساتھ۔

۳۔ پہلے تکبیر پھر رفع یدین۔

ان تینوں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے پہلے قول کو رائج کہا ہے اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رفع یدین مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانے کا مقصد غیر اللہ کی کبریائی کی نفی ہوتی ہے اور تکبیر کا مقصد اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اثبات ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ نفی اثبات پر مقدم ہوتی ہے لہذا رفع یدین تکبیر سے مقدم ہوگا اور جمہور احناف کی یہی رائے ہے۔

(در مختار مع رد المحتار، ۱/۴۸۳)

ویسلم عن یمینہ ویسارہ:

اس حدیث کی بنا پر جمہور کہتے ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے اور دوسرا دائیں جانب اور تیسرا بائیں جانب۔

حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يسلم في الصلوة تسليمة واحدة لتقاء وجهه ثم يميل إلى الشق الأيمن شيئاً (ترمذی، ۶۵۱۱-۶۶، باب ماجاء في التسليم في الصلوة)

جواب:

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔
۲۔ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین میں^{۲۰} صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نقل کی ہیں لہذا اس نواز کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بنا پر چھوڑنا نہیں جاسکتا ہے۔

باب ماجاء فی رفع الیدین

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم أنه قال: فی وائل بن حجر، أعرابی لم یصل مع النبی ﷺ صلوٰۃ قبلہا قط، أہو أعلم من عبد اللہ وأصحابہ؟ حفظ ولم یحفظوا، یعنی رفع الیدین وفی روایۃ: عن ابراهیم: أنه ذکر حدیث وائل بن حجر فقال: أعرابی صلی مع النبی صلعم، ماضی صلوٰۃ قبلہا، ہو أعلم من عبد اللہ؟ وفی روایۃ: ذکر عنہ حدیث وائل بن حجر: أنه رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیه عند الركوع وعند السجود فقال: ہو أعرابی لا یعرف الإسلام، لم یصل مع النبی صلعم الا صلوٰۃ واحدة وقد حدثنی من لا أحصى من عبد اللہ بن مسعود أنه رفع یدیه فی بدء الصلوٰۃ فقط وحکاه عن النبی ﷺ وعبد اللہ عالم بشرائع الإسلام وحدوده الخ۔ (ص: ۴۷)

امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے ہاں قبل الركوع وبعد الركوع رفع یدین مستحب و مسنون ہے جبکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے ہاں سوائے تکبیرۃ الافتتاح کے رفع یدین صرف مباح ہے۔
حنیفہ اور مالکیہ کے دلائل:-

- ۱۔ عن علقمہ قال: قال عبد اللہ بن مسعود: أَلَا أُصَلِّيْ بِكُمْ صَلَوٰۃَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَصَلَّیْ فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَیْہِ إِلَّا فِیْ أَوَّلِ مَرَّةٍ۔ (ترمذی، ۵۹/۱)
- ۲۔ عن البراء: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیه إلی قریب من أذنیہ ثم لا یعود۔ (ابو داؤد، باب من لم یذكر الرفع عند الركوع)
- ۳۔ عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: مالی أراکم رافعی أیدیکم کأنہا أذنان خیل شمس أسکنوا فی الصلوٰۃ۔ (مسلم، ۱۸۱/۱، باب الامر بالسکون فی الصلوٰۃ)

حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا کہ نماز میں تمہیں رفع یدین کرتے ہوئے مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے سرکش گھوڑے کی دم ہوتی ہے سکون سے نماز پڑھو۔
اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے رفع یدین تھا اور اب منسوخ ہو گیا اس لئے کہ نفی بعد میں ہوتی ہے۔

۴۔ عن مجاهد قال ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتتح۔

(مصنف ابن ابی شیبہ، ۴/۱۷۲)

۵۔ عن الأسود قال صليت مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته

إلا حين افتتح الصلاة۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۴/۱۸۲)

یہ حضرت امیر المؤمنینؓ کا فعل ہے جس پر کوئی تکیر نہیں ہوئی، لہذا اجماع سکوتی کے حکم میں ہوگا۔

نیز خلفاء راشدین اور عشرہ مبشرہ بھی ہمارے ساتھ ہیں۔
امام شافعیؒ و احمدؒ کے دلائل:-

۱۔ صحیحین کی روایت ہے: ”عن ابن عمرؓ قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع۔“
(ترمذی، ۱/۵۹۱)

جواب:-

- ۱۔ مجاہدؒ نے ابن عمرؓ سے اس کے خلاف نقل کیا ہے اور راوی کا مروی کے خلاف عمل کرنا دال ہوتا ہے کہ یا وہ روایت ضعیف ہے یا موقوف ہے یا منسوخ ہے۔
- ۲۔ ابن عمرؓ سے رفع یدین کی مذکورہ حدیث مختلف وجوہ سے مروی ہے۔
 - (الف) صرف تحریمہ کی وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔
 - (ب) تحریمہ اور بعد الركوع رفع کا ذکر ہے۔
 - (ج) مواضع ثلاثہ میں رفع کا ذکر ہے۔

(و) مواضع ثلاثہ اور بعد اکرکتین رفع ہونا مذکور ہے۔

(ر) بین السجدتین بھی رفع کا ذکر ہے۔

(س) فی کل رفع وخفض میں رفع کا ذکر ہے۔

لہذا اس حدیث کو مدار حکم بنانا درست نہیں، چونکہ اس روایت میں کافی اختلاف ہے اس لئے حنفیہ نے اس روایت کو نہیں لیا، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر رفع یدین کرنا ہے تو چھ دفعہ کرو ورنہ بالکل نہیں کرو اور صرف متفق علیہ رفع یدین جو عند الافتتاح ہے اسی پر اکتفا کرو۔
۳۔ اگر فعلی احادیث میں تعارض ہو جائے تو ”اسکنوا فی الصلوۃ“ کا قول مرجح ہوگا۔

باب ساجاء فی تحریم الصلوۃ وتحلیلها

أبو حنیفۃ، عن طریق ابن سفیان، عن أبی نصرۃ، عن أبی سعید الخدری:
أن رسول اللہ ﷺ قال: الوضوء مفتاح الصلوۃ والتکبیر تحریمها والتسلیم
تحلیلها الخ۔ (ص: ۵۰)

مفتاح الصلوۃ:

وضو کے مفتاح الصلوۃ ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ بغیر وضو کے نماز جائز نہیں۔

التکبیر تحریمها:

جب مصلی نماز شروع کر رہا ہو تو تکبیر تحریمہ کیلئے صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر کہنا ضروری ہے یا دوسرے کسی کلمہ سے بھی تکبیر تحریمہ ادا ہو جاتی ہے؟
امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے مثلاً اللہ اجل یا اللہ اعظم کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۃ صلوۃ واجب ہوگا، کیونکہ اللہ اکبر کہنا واجب ہے۔

امام مالکؒ و احمدؒ کے ہاں صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا ضروری ہے

کسی اور کلمہ یاد کرے نہیں کر سکتا۔ اور امام شافعیؒ کے ہاں مصلی صرف دو کلموں اللہ اکبر، اللہ الاکبر سے نماز شروع کر سکتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار کلموں میں سے کسی ایک کلمہ کے ساتھ نماز شروع کر سکتا ہے۔ اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ الکبیر، اللہ الکبیر۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے دلائل:-

۱۔ قرآن کریم کی آیت ہے: ”وذكر اسم ربه فصلتي“ (سورة الاعلى: ۱۵) یہاں اسم ربہ میں عموم ہے اس لئے ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دلالت کر رہا ہو اس سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔

۲۔ عن الحكم قال: إذا سبّح أو هلّل في افتتاح الصلاة، أجزأه من التكبير۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۴۱۹/۲)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ بہت سی احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ اکبر پر مواظبت اور مداومت کرنا ثابت ہے۔
جواب:

یہ سب احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے اور وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ مطلق ذکر الہی دلیل قطعی قرآن مجید سے ثابت ہے اور فرض ہے اور خاص اللہ اکبر خبر واحد سے ثابت ہے اور واجب ہے۔

امام شافعیؒ، اللہ اکبر، اللہ الاکبر کو اس لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ معرفہ ہے اور اس میں تاکید زیادہ ہے باقی وہی مذکورہ دلائل ہیں اور یہی دلائل امام ابو یوسفؒ کے بھی ہیں۔

وتحليلها التسليم:

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں خروج عن الصلوة کیلئے صیغہ سلام یعنی ”السلام علیکم“ کہنا فرض ہے۔ اور حنفیہ کے ہاں سلام کہہ کر نماز کو ختم کرنا واجب ہے لہذا اگر صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہوا تو فرض ادا ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

حنفیہ کی دلیل :-

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا: ”اِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ۔“

(سنن ابو داؤد، ۱/۴۷، باب التشہد)

اس سے معلوم ہوا کہ قعود بقدر التشہد کے بعد کوئی فریضہ نہیں ہاں البتہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مواعظت اور حدیث مذکورہ ”والتسليم تحليلها“ کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل :-

۱۔ ”والتسليم تحليلها“ اس میں خبر معروف باللام ہونے کی بنا پر مفید حصر ہے لہذا صیغہ سلام کا کہنا فرض ہوگا۔

جواب:

۱۔ یہ خبر واحد ہے جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں۔

۲۔ مسند و مسند الیہ ہمیشہ مفید حصر نہیں ہوتا۔

باب ماجاء أنه لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب

أبو حنيفة، عن عطاء بن أبي رباح، عن أبي هريرة قال: نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، لا صلوة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب۔

(ص: ۵۸)

نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟

ائمہ ثلاثہ اسے فرض اور رکن صلوة سمجھتے ہیں اور اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد کہتے ہیں۔ ان حضرات کے ہاں ضم سورۃ مسنون یا مستحب ہے۔ اور امام مالکؒ کا ایک قول مشہور یہ ہے کہ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں فرض ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے ہاں قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے اور مطلق قراءت فرض ہے۔

حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے یعنی دونوں واجب ہیں ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعداد رہے گی۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ”فاقرءوا ما تيسر من القرآن“ (سورۃ المزمل: ۲۰) اس سے معلوم ہوا کہ مطلق قراءت فرض ہے۔ فاتحہ سے مقید کرنا خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ہے جو کہ درست نہیں۔

۲۔ عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: لا صلوة إلا بقراءة۔

(مسلم، ۱۷۰/۱)

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث جو حدیث مسیء فی الصلوٰۃ کے عنوان سے معروف ہے اس میں ہے: ثم اقرء ما تيسر معك من القرآن۔ (مسلم، ۱۷۰/۱) ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

۱۔ عن عباده بن الصامت، عن النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب۔ (ترمذی، ۵۷/۱)

جواب:

۱۔ یہ خبر واحد ہے اس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں۔

۲۔ یہاں ”لا“ نفی کمال کیلئے ہے مطلب یہ ہوگا کہ نماز کامل نہیں ہوگی اس لئے کہ فاتحہ واجب ہے اور وہ چھوٹ گئی ہے۔



باب ماجاء في التسمية

ابو حنيفة، عن حماد، عن أنس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم
وابوبكر وعمر۔ لا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم۔ (ص: ۵۸)

مسئلہ (۱) ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ قرآن کا جز ہے یا نہیں؟

سورۃ نمل میں جو بسم اللہ ہے وہ بالاتفاق قرآن کا جز ہے، البتہ جو سورۃ کے شروع میں
پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر
ہے۔ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قرآن کا جز ہے۔

مسئلہ (۲) ”بسم اللہ“ ہر سورۃ کا جز ہے یا کسی سورۃ کا نہیں؟

امام شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ بسم اللہ ہر سورۃ کا جز ہے۔ ہر سورۃ کے ابتداء میں اسے
پڑھیں گے۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ جزو قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا
جز نہیں بلکہ یہ آیت فصل بین السور کیلئے نازل کی گئی ہے۔

مسئلہ (۳)

امام ابو حنیفہ، امام احمد کے ہاں تسمیہ مسنون ہے البتہ جہری اور سری دونوں نمازوں
میں اسے سر اُپڑھنا افضل ہے۔ امام شافعی کے نزدیک بھی تسمیہ نماز میں مسنون ہے لیکن
جہری نمازوں میں جہراً اور سری نمازوں میں سر اُپڑھی جائے گی۔ اور امام مالک کے
نزدیک سرے سے مشروع ہی نہیں ہے نہ سر اُٹھ جہراً۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: ”صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم فلم یسمعنا قراءة بسم اللہ الرحمن الرحیم وصلی بنا ابوبکر وعمر فلم
نسمعها منهما“ (نسائی، ۱/ ۱۴۴، ترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم)

۲۔ مسند امام اعظم کی حدیث باب یہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

شواہد کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتح صلاته بسم الله الرحمن الرحيم“ (ترمذی، ۵۷/۱)

جواب:

۱۔ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد خود اس روایت پر کلام کیا ہے اور ہم نے جو احادیث ذکر کی ہیں وہ صحیح ہیں۔

۲۔ اس حوالہ سے آپ کے مستدلات صحیح نہیں اگر صحیح ہیں تو صریح نہیں۔ لہذا ان سے استدلال احادیث صحیحہ صریحہ کے مقابلے میں ممکن نہیں۔

مسألة القراء ة خلف الامام

ابو حنیفہ، عن موسیٰ، عن عبد اللہ بن شداد، عن جابر بن عبد اللہ: أن رسول اللہ ﷺ قال: من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة۔ (مس: ۵۸)

صلوٰۃ سریہ ہو یا جہریہ قراءت خلف الامام ہمارے تینوں ائمہ کے ہاں مکروہ تحریمی ہے۔ امام محمدؒ کی طرف منسوب ہے کہ وہ صلوٰۃ سریہ میں قراءت خلف الامام کے قائل ہیں لیکن موطا امام محمدؒ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں صلوٰۃ جہریہ میں قراءت خلف الامام نہیں ہے اور صلوٰۃ سریہ میں مستحب ہے۔ امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ وہ صلوٰۃ جہریہ جس میں امام کی آواز سنائی نہ دے رہی ہو اس میں جائز ہے۔ امام شافعیؒ کا قول صحیح جو کہ کتاب الام میں ہے کہ صرف صلوٰۃ سریہ میں واجب ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جہری نمازوں میں سورۃ فاتحہ کے وجوب کا کوئی بھی قائل نہیں، گو یا اس پر اجماع ہو گیا لیکن غیر مقلدین کے ہاں صلوٰۃ سریہ ہوں یا جہریہ قراءت خلف الامام فرض ہے۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (سورة الاعراف: ۲۰۴)“

چنانچہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ ”اجمعت الأمة على انها نزلت في الصلوة“ اگر یہ آیت خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا استدلال عموم الفاظ سے ہے۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ میں استماع وانصات کا حکم بھی اس وجہ سے ہے کہ خطبہ مشتمل برقرآن ہوتا ہے تو جہاں پورا قرآن ہو تو وہاں بطریق اولیٰ دلالت انص کے طور پر استماع وانصات کا حکم ہوگا۔

۲۔ حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث باب: ”من كان له امام فقرأه الإمام له قراءة۔“

۳۔ عن نافع: أن عبد الله بن عمر۔ كان إذا سئل هل يقرأ أحد خلف الامام؟ قال: إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام وإذا صلى وحده فليقرأ۔ (موطا امام مالك، ص: ۶۸)

۴۔ عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إنما جعل الإمام لیؤتم به فإذا کبر فکبروا وإذا قرأ فانصتوا۔

۵۔ عن انس: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ”إذا قرأ الإمام فانصتوا“ (کتاب القراءة للبيهقي)

یہ مرفوع صحیح صریح حدیثیں آیت کریمہؐ واذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کی تفسیر ہے۔

شوافع کے دلائل:-

۱۔ عن عبادة بن الصامت، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب۔ (ترمذی، ۵۷/۱)

جواب:-

۱۔ من کی وضع اگرچہ عام کیلئے ہے لیکن یہاں مراد خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”أَمْ مِّنْهُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ“ اس آیت میں من میں عموم نہیں ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔ تو اس طرح یہاں حدیث میں ”من“ سے منفرد مراد ہے کہ جو منفرد نماز پڑھ رہا ہو اس کیلئے قراءت ضروری ہے۔ نیز آپ بھی تخصیص کرتے ہو وہ اس طرح کہ آپ کے ہاں مدرک رکوع مدرک رکعت ہے جبکہ اس نے قراءت نہیں کی۔

۲۔ آپ کا دعویٰ عموم مصلین کا ہے کہ ہر مصلی قراءت کرے گا حالانکہ حدیث عموم صلاة کو بتا رہی ہے کہ کوئی نماز بغیر فاتحہ کے درست نہیں۔ اجتماعی نماز میں امام قراءت کرتا ہے اور انفرادی میں منفرد تو نماز میں قراءت پائی گئی۔ اور ہمارا استدلال نکرہ تحت الہی سے ہے۔

دلیل (۲)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی پس نماز میں ان پر قراءت ثقیل ہو گئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد فرمایا کہ میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو، تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فرمایا کہ جی ہاں ہم پڑھتے ہیں یہ سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لَا تَفْعَلُوا الْإِبَامَ الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا.....

یہ حدیث شافعیہ کی سب سے قوی اور واضح دلیل ہے۔ اور اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے۔ (ترمذی)

جواب:-

۱۔ امام ترمذی نے اگرچہ اسے حسن کہا ہے مگر حقیقت میں یہ حدیث معلول اور ضعیف

ہے۔

۲۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس سے استدلال کرنا احناف کی صریح روایتوں کے مقابلے میں ناممکن ہے۔

مذہب حنفی کی وجوہ ترجیح:-

۱۔ اوفق بالقرآن ہے۔

۲۔ جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تابعین رحمہم اللہ کا مسلک ہے۔

۳۔ ہمارے پاس قولی احادیث کے ساتھ فعلی احادیث بھی ہیں۔

۴۔ ترک قراءت پر آیت احادیث و آثار صحیح اور واضح ہیں اور وجوب قراءت کی

احادیث محتمل ہیں۔ تو انصاف یہ ہے کہ آیت و احادیث صحیحہ کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے اور

حدیث محتمل کی تاویل کی جائے۔ (فتح الملہم، ۲۶/۲)

باب ماجاء في نسخ التطبيق

أبو حنيفة، عن أبي يعفور عن حدثه، عن سعيد ابن مالك قال: كنا نطبق

ثم أمرنا بالركب۔ (ص: ۶۱)

تطبيق کی تعریف:-

حالت رکوع میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنے کی بجائے لٹکائے رکھنا۔

اشکال:-

تطبيق کے منسوخ ہونے کے باوجود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تطبيق کیا کرتے

تھے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:-

۱۔ اسے ان کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ شاید ان کو یہ روایت نہ پہنچی ہو۔

۳۔ شاید وہ گھٹنا پکڑنے کو رخصت اور تطبيق کو عزیمت سمجھتے ہوں۔

باب ماجاء في التسميع والتحميد

ابن أبي السبع بن طلحة قال، رأيت أبا حنيفة سأل عطاء عن الإمام اذا قال: سمع الله لمن حمده أيقول ربنا لك الحمد؟ قال: ما عليه أن يقول ذلك (ص: ۶۱) مفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع ”سمع الله لمن حمده“ و تحمید ”ربنا لك الحمد“ دونوں کرے گا اور مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا۔ البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کرے گا جبکہ حنفیہ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالک اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

جمہور کی دلیل:-

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد“ اس ارشاد پاک میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف تقسیم کر دیے ہیں اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔

شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد۔“ (ترمذی، ۶۱/۱)

جواب:-

یہ حالت افراد پر محمول ہے۔ اور مفرد کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ وہ تسمیع و تحمید دونوں کرے گا۔ لہذا آپ کی پیش کردہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔

باب ما جاء في وضع الركبتين قبل اليدين

في السجود

أبو حنيفة، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر قال: كان النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه وإذا قام رفع يديه قبل ركبتيه۔ (ص: ۷۱)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے یعنی پہلے گھٹنے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

امام مالکؒ کے ہاں مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنے سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سجد يضع ركبتيه قبل يديه“ (ترمذی، ۶۱/۱)

۲۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”كنا نضع اليدين قبل الركبتين فامرنا بوضع الركبتين قبل اليدين۔ (صحيح ابن خزيمة)
امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ عن ابن عمر رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد يضع يديه قبل ركبتيه (دار قطنی، ۳۳۷/۱، باب ذكر الركوع والسجود وما يجرئ فيهما)
جواب:-

۱۔ یہ حالت عذر پر محمول ہے۔

۲۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہے۔

باب ماجاء في السجود على الجبهة والأنف

أبو حنيفة، عن طاوس، عن ابن عباس أو غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: أُوْحِيَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ يَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظَمٍ - (ص: ۷۱)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جہہ اور انف دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کے ہاں صرف جہہ پر سجدہ کرنے سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ امام احمد کے ہاں جہہ اور انف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے۔
جمہور کی دلیل:-

۱۔ وہ تمام احادیث جن میں صرف سجود علی الجہہ کا ذکر ہے انف کا ذکر نہیں، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے: کفین، رکبتین، قدمین اور جہہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجہہ درست ہوگا۔
امام احمدؒ کی دلیل:

۱۔ وہ احادیث جن میں سجود علی الجہہ والانف دونوں کا ذکر ہے جیسے حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ إِذَا سَجَدَ مَكَانَ أَنْفِهِ وَجِبْهَتِهِ الْأَرْضَ“ الحديث - (ترمذی، ۶۱/۱)

جواب:

- ۱۔ انف کا ذکر بطور استحباب کے ہے۔
 - ۲۔ جہہ وانف ایک عضو کے حکم میں ہیں۔
- اگر جہہ وانف کو دو مستقل عضو قرار دے دیا جائے تو سجدہ کے آٹھ اعضاء ہو جائیں گے جو نص حدیث کے خلاف ہوگا۔

باب ماجاء في القنوت في صلاة الفجر

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقنّت في الفجر قط إلا شهراً واحداً لم يُر قبل ذلك ولا بعده يدعوا على ناسٍ من المشركين۔ (ص: ۷۳)

قنوت في صلاة الفجر دائماً:

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ہاں فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ اس کے استحباب کے اور امام شافعیؒ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

حنفیہ و حنابلہ کے ہاں عام حالات میں قنوت فجر مسنون نہیں، البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگئی ہو تو اس زمانہ میں مسنون ہے۔ جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے۔
حنفیہ و حنابلہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”لم يقنّت النبي صلى الله عليه وسلم إلا شهراً لم يقنّت قبله ولا بعده“

(شرح معانی الآثار، باب القنوت في صلاة الفجر وغيرها)

۲۔ مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ روایت بھی ہماری دلیل بنے گی اور یہ سند بے غبار ہے۔

(کذا قال الشيخ ابن الهمام في الفتح، ۳۰۸/۱)

شافعیہ و مالکیہ کی دلیل:

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنّت في صلاة الصبح والمغرب“ (ترمذی، ۹۱/۱)
جواب:

۱۔ یہ حدیث قنوت نازلہ پر محمول ہے۔

۲۔ لفظ ”کان“ استمرار و ادومی پر دلالت نہیں کرتا۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب سے یہ روایت منسوخ ہے۔

قنوت نازلہ:

حنفیہ کے ہاں صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے، اور امام شافعیؒ کے ہاں پانچوں نمازوں میں۔

شافعیہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ’’ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح و صلوۃ المغرب‘‘ سے فجر اور مغرب میں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو کہ ابوداؤد میں ہے اس سے ظہر اور عشاء کی نماز میں قنوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں اسی طرح سنن ابی داؤد میں ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کی بھی ہے اس سے یہ عصر کی نماز میں قنوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔ (ابوداؤد، ۲۱۳/۱، باب القنوت فی الصلوات)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اکثر روایات فجر کی نماز میں قنوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں اس لئے فجر کی نماز کی سنیت ثابت ہوگی البتہ آپ نے جو روایات پیش کی ہیں یا اس جیسی دیگر روایات سے جواز ثابت ہو سکتا ہے اور جواز کے منکر ہم بھی نہیں ہیں۔

باب کیف الجلوس فی التشہد

ابو حنفیہ، عن عاصم، عن أبیہ، عن وائل بن حجر قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ إذا جلس فی الصلوۃ اضطجع رجله الیسری وقعد علیہا ونصب رجله الیمنی۔ (ص: ۷۳)

قعدہ کی ہیئت:

قعدہ کی دو ہیئیں احادیث سے ثابت ہیں:

۱۔ افتراش: بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا۔

۲۔ توڑک: بائیں کو لھے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے ہاں مرد کیلئے دونوں قعدوں میں افتراش افضل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں توڑک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو اس میں توڑک اور جس کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں توڑک افضل ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت وائل بن حجرؒ کی حدیث ہے: ”قُدمت المدينة قلت: لأنظرن إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى يعني وعلى فحذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“

(ترمذی، ۱/۶۵)

۲۔ حضرت رفاعہؒ کی حدیث ہے: ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: للاعرابي إذا جلس فاجلس على رجلك اليسرى“ (ابوداؤد، ۱/۱)

مالکیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ توڑک کیا کرتے تھے۔ (موطاء الامام مالکؒ، ص ۷۳)

جواب:

۱۔ یہ عذر کی وجہ سے کرتے تھے۔

۲۔ ہمارے پاس افتراش کی مرفوع روایت موجود ہے لہذا آپ کا حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے مرفوع روایات کے مقابلہ میں استدلال درست نہیں۔

شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابو حمید الساعدیؒ کی روایت ہے اس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے قعدہ میں افتراش کیا اور دوسرے قعدہ میں توڑک کیا۔

(ترمذی، ۱/۶۵)

جواب:

۱۔ یہ عذر یا بیان جواز پر محمول ہے۔ اور اس پر قرینہ احناف کی پیش کردہ مرفوع

روایات ہیں۔

عورتوں کیلئے عند الاحتاف تو رک ہی افضل ہے اور اس پر دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔

باب ماجاء في التشهد

أبو حنيفة، عن أبي اسحاق، عن البراء، عن النبي صلى الله عليه وسلم،
كان يعلمنا التشهد، كما يعلم السورة من القرآن (ص: ۷۳)

چوبیس صحابہ کرامؓ سے تشہد کے مختلف الفاظ مروی ہیں۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو ترمذی میں موجود ہے ”عن عبد الله بن مسعود قال: علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قعدنا في الركعتين أن نقول ”التحيات لله والصلوات والطيبات“ الخ
امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے تشہد کو ترجیح دی ہے ”التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك“ الخ باقی ابن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (مؤطا إمام مالك، التشهد في الصلوة)

امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو کہ ترمذی میں مذکور ہے ”قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ باقی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (ترمذی، ۲۵/۱)

تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی چند وجوہ ترجیح:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے

اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جیسا کہ مسلم کی روایت میں موجود ہے اور یہ شدت اہتمام پر دال ہے نیز یہ روایت مسلسل باخذ الید بھی ہے۔ (معارف السنن، ۹۱/۳)

۲۔ اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ سے صحیح ہے۔

۳۔ تشہد ابن مسعودؓ کے الفاظ میں اختلاف نہیں ہے باقی تشہدات کے الفاظ میں اختلاف ہے تو مختلف فیہ سے متفق علیہ افضل ہونا چاہئے۔

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم عن يمينه، السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى شق وجهه وعن يساره مثل ذلك، وفي رواية: حتى يرى بياض خده الأيمن وعن شماله مثل ذلك۔ (ص: ۷۶-۷۸)

اس حدیث کی بناء پر جمہور کہتے ہیں کہ امام، مقتدی اور مفرد سب پر دو سلام پھیرنا واجب ہے ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اس کے بعد دائیں جانب تھوڑا سا مڑ جائے۔ اور مقتدی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے، دوسرا دائیں طرف اور تیسرا بائیں جانب پھیرے گا۔ اس بارے میں تفصیلی بحث مع دلائل کے ”باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة“ کے تحت گزر گئی ہے۔

أبو حنيفة، عن عطاء، عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى قاعداً وقائماً ومُحتَبِئاً (ص: ۷۸)

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر، کھڑے ہو کر اور گوٹ مار کر نماز ادا فرمائی ہے۔ (یعنی مذکورہ تینوں حالتوں میں نماز پڑھنا ثابت ہے)۔

أبو حنيفة عن أبي سفيان عن الحسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 صلى مُحْتَبِئاً مِنْ رَمَدٍ كَانَ بَعِينَهُ۔ (ص: ۷۸)
 ترجمہ: حضرت حسنؓ (بصری) سے (مرسلًا) مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ
 وسلم نے آنکھ میں درد کی وجہ سے گوٹ مار کر نماز ادا کی۔
 محبتاً:

حالت احتباء کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ دونوں گھٹنوں کو کھڑا کر کے پنڈلی کو
 پیٹ کے قریب کرنا اور پھر اس کے بعد کپڑے سے اسے باندھ لینا اس حال میں کہ اسکی
 سرین زمین پر ہو۔ اور کبھی احتباء کپڑوں کے بجائے دونوں ہاتھوں سے پنڈلیوں کو پکڑ کر ہوتا
 ہے (عموماً جس جگہ ٹیک لگانے کی جگہ نہیں ہوتی وہاں لوگ اس طرح گوٹ مار کر بیٹھتے ہیں
 جیسے ہمارے زمانے میں بھی چند لوگ بیانات سنتے وقت اس طرح بیٹھتے ہیں)۔

حالت احتباء میں نفل نماز پڑھنا جائز ہے لیکن ضرورت کے وقت فرض بھی پڑھ سکتے
 ہیں جیسے کہ حضرت حسن بصریؓ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے ضرورت کی بناء پر حالت احتباء میں (گوٹ مار کر) نماز پڑھی تھی۔

باب ماجاء في الإقتداء بالقيام خلف الجالس

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة أن النبي صلى
 الله عليه وسلم، لما مرض الذي قبض فيه فجلس النبي صلى الله عليه
 وسلم عن يسار أبي بكر وكان النبي صلى الله عليه وسلم حذاءه يكبر ويكبر
 أبو بكر بتكبير النبي صلى الله عليه وسلم الخ (ص: ۷۹)

امام اگر عذر کی بناء پر بیٹھا ہوا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو نماز درست ہوگی یا نہیں؟
 امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں نہ بیٹھ
 کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں تو ایسی صورت میں امام قاعد کی اقتداء
 کر سکتے ہیں۔ یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے۔

امام احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک ایسے امام کی اقتداء جائز ہے، لیکن مقتدیوں کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے۔ لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ اور یہی اکثر اہل علم کا مسلک ہے۔
حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ یہی مذکورہ حدیث ان کیلئے دلیل بنے گی اس حدیث میں واضح طور پر یہ بات موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی۔ یہ حدیث بخاری میں بھی موجود ہے۔ (بخاری، ۱/۹۵ و ۹۶)
امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ امام شعبیؒ کی مرفوع روایت ہے جو مروی ہے: ”لایؤمن رجل بعدی جالساً“ کہ کوئی آدمی میرے بعد قاعد کی اقتداء نہیں کرے۔
جواب:-

اس حدیث کا مدار جابر شعبیؒ پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے لہذا آپ کا اس ضعیف حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔
امام احمدؒ اور ظاہریہ کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”اذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً اجمعون“ (ترمذی، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً)
جواب:-

۱۔ یہ روایت منسوخ ہے کیونکہ یہ ۵ ہجری کا واقعہ ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے گر کر زخمی ہو گئے تھے اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور یہ ارشاد فرمایا تھا۔ اور جو حدیث ہم نے پیش کی ہے یہ مرض الوفا کا واقعہ ہے لہذا آپ کی پیش کردہ حدیث ہماری متدل روایت سے منسوخ ہوگی۔

باب ماجاء في رخصة الخروج للنساء

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم عن الشعبي، عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في الخروج لصلوة الغدوة والعشاء للنساء فقال رجل إذا يتخذونه دَعَلًا فقال ابن عمر أُخْبِرَكَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول هذا۔ (ص: ۸۱)

ابتداءً عورتوں کو مسجد اور عید گاہ میں جانے کی اجازت تھی بلکہ عید گاہ میں تو حالت حیض میں بھی جانے کی اجازت تھی اگرچہ نماز میں نہ شریک ہوں جیسا کہ بخاری (۱۳۳۱) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”إِنَّ صَلَوتَهَا بَيْتَهَا خَيْرٌ مِنْ صَلَوتِهَا فِي مَسْجِدِي“ (اعلاء السنن، ۸/۸۸)

کہ عورت کا اپنے مکان میں نماز پڑھنا بہتر ہے، مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے سے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کے بعد بڑی حد تک عورتیں مسجد نبوی میں جانے سے رُک گئیں۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اکثر نے زمانہ کے فساد کی وجہ سے عورتوں کو مسجد جانے سے منع کیا۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لِمَنْعِهِنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مَنَعَتْ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ“

(بخاری، ۱۲۵/۱)

کہ اگر آج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوتے اور عورتوں کی حالت ملاحظہ فرماتے تو عورتوں کو ہرگز مسجد جانے کی اجازت نہ ملتی جس طرح بنی اسرائیل کی عورتیں مسجد میں جانے سے روک دی گئی تھیں اسی طرح اس امت کی بھی عورتیں روک دی جاتیں۔ غور کی بات ہے کہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس دور میں موجود ہوتیں یا خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کوئی موجود ہوتا تو موجودہ عورتوں کے متعلق کیا رائے قائم کی جاتی۔ علماء کا منع فرمانا ان روایات کی بناء پر ہے جنہیں کسی خود ساختہ دلائل کی بناء پر نہیں۔

باب ماجاء إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة

فابدءوا بالعشاء

أبو حنيفة، عن الزهري، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا نودي بالعشاء وأذن المؤذن فابدءوا بالعشاء (ص: ۸۱)۔

اس حدیث کے حکم پر تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے کہ یہ حکم کیوں دیا گیا ہے؟

شافعیہ کے نزدیک علت احتیاج ہے یعنی کوئی شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں اسے کھانا ملنے کی امید بھی نہ ہو تو وہ پہلے کھانا کھالے۔ مالکیہ کے ہاں علت قلت طعام ہے یعنی جبکہ کھانا تھوڑا ہو اور نماز کے بعد اپنے کھانے کیلئے کچھ نہ بچنے کا اندیشہ ہو تو پھر یہ حکم ہوگا کہ پہلے وہ کھانا کھالے۔

حنفیہ کے نزدیک علت خشوع و خضوع ہے کہ نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگے رہنے کا اندیشہ ہو تو پھر پہلے کھانا کھایا جائے گا۔ اسی لئے امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: ”لأن يكون طعامي كله صلوة أحب إلي من أن يكون صلوتي كلها طعاما (مرقاۃ، ۶۹/۲)“ نیز در مختار میں لکھا ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب کہ انسان بھوکا ہو اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا۔

حنفیہ کی یہ تعلیل حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے مؤید ہے۔



باب ماجاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة

أبو حنيفة، عن الهيثم، عن جابر بن الأسود أو الأسود بن جابر، عن أبيه: أن رجلين صلياً الظهر في بيوتهما على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهما يريان. أن الناس قد صلوا ثم اتيا المسجد فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة فقعدا ناحية من المسجد وهما يريان أن الصلوة لا تحل لهما فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأهما أرسل إليهما فجيء بهما وفرائضهما ترتعد مخافة أن يكون قد حدث في أمر بهما شيء، فسألتهما فآخبراهما الخبر فقال: إذا فعلتما ذلك فصلياً مع الناس واجعلوا الأولى هي الفرض.

(ص: ۸۱-۸۲)

جو شخص منفرد نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں اسے بیت نفل شامل ہو جانا چاہئے۔ حدیث مذکورہ کی بناء پر یہ مسنون ہے۔

إذا فعلتما ذلك فصلياً مع الناس:

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اس حکم کو پانچوں نمازوں کیلئے عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کسی بھی نماز میں اس طرح ہو کہ اکیلے نماز پڑھ لی پھر جماعت مل گئی تو اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اور مغرب کی نماز چونکہ تین رکعتوں والی ہے اس وجہ سے تین رکعتیں امام کے ساتھ پڑھ لے اور ایک رکعت اپنی طرف سے ملا کر پوری چار کر دے اس لئے کہ نفل کی تین رکعت نہیں ہوتی۔ امام مالکؒ نماز مغرب کو اس ہے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک نماز مغرب میں جماعت میں شامل نہ ہو باقی چار نمازوں میں شامل ہو سکتا ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء کی نماز میں جماعت میں شامل ہو سکتا ہے باقی نمازوں میں جماعت میں شمولیت کی اجازت نہیں ہے۔ اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنا ممنوع ہے اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین رکعتوں کو نفل مشروع نہیں۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فِي أَهْلِكَ ثُمَّ ادْرَكَتِ الصَّلَاةُ فَصَلِّهَا إِلَّا الْفَجْرَ وَالْمَغْرِبَ“ اس حدیث میں فجر اور مغرب کی نہی تو صراحتہ ہے اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ علیؓ نہی دونوں میں مشترک ہے۔

(معارف السنن ۲/۲۰۷، باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده ثم یدرك الجماعة) ۲۔ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نوافل سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں یہ سب حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔ اور بقول علامہ عینیؒ کے یہ احادیث متواتر ہیں۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ مذکورہ بالا حدیث کے آخر میں ہے: ”إِذَا فَعَلْتُمَا ذَلِكَ فَصَلِّمَا مَعَ النَّاسِ وَاجْعَلَا الْأُولَى هِيَ الْفَرَضُ“ کہ جب گھر میں نماز پڑھنے کے بعد مسجد میں تمہیں جماعت مل جائے تو تم لوگوں کے ساتھ جماعت میں شامل ہو کر نماز پڑھو۔ دیکھو اس نے شاذ نبویؐ میں کوئی قید نہیں ہے کہ فلاں وقت پڑھو اور فلاں وقت نہ پڑھو لہذا تمام نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ امام مالکؒ تین رکعت نفل نہ ہونے کی وجہ سے مغرب کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔

جواب:-

۱۔ یہ حدیث صحیحہ ہے اور نبی کی روایت محترمہ ہے لہذا ترجیح روایت محترمہ کو حاصل ہوگی۔

۲۔ ہماری پیش کردہ احادیث اس حدیث کیلئے تخصّص ہیں لہذا اس حدیث کا مصداق صرف ظہر و عشاء ہیں۔



باب ماجاء في الإغتسال يوم الجمعة

أبو حنيفة، عن يحيى، عن عمرة، عن عائشة قالت: كانوا يروحون الى الجمعة وقد عرقوا وتلطخوا بالطين فقبل لهم: من راح الى الجمعة فليغتسل۔ (ص: ۸۲)

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ کے دن غسل واجب نہیں بلکہ سنت ہے، البتہ ظاہریہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت سرہ بن جندبؒ کی روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل“ (ترمذی، ۱/۱۱۱)

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتى الجمعة فدنا واستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة ايام“ (ترمذی، ۱/۱۱۱)

قائلین وجوب کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من اتى الجمعة فليغتسل“ (ترمذی، ۱/۱۱۱)

یہ حضرات ”فليغتسل“ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں۔

۲۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: ”أن رسول الله ﷺ قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم“ (بخاری، ۱/۱۲۰، ۱۲۱)

جواب:-

۱۔ غسل کا وجوب شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب عارض ختم ہوا تو وجوب

بھی ختم ہو گیا۔ اور اس پر دلیل مذکورہ بالا روایتیں ہیں۔
۲۔ جہاں امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استجاب پر محمول ہے۔

باب في خروج النساء الى المصلى

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن سمع أم عطية تقول: رخص للنساء في الخروج الى العيدين حتى لقد كانت البكر ان تخرجان في الثوب الواحد حتى لقد كانت الحائض تخرج فتجلس في عرض الناس يدعون ولا يصلين۔ (ص: ۸۵)
عورتوں کے خروج للعیدين کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے بعض نے مطلقاً اجازت دی ہے اور بعض نے مطلقاً منع کیا ہے۔ اور بعض نے اس ممانعت کو ”شبابات“ کے ساتھ خاص کیا ہے۔ لیکن عند الجہور شائبہ کو نہ ہی جمعہ وعیدین کیلئے نکلنے کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے اس لئے کہ ان کا نکلنا فتنہ کا سبب ہے۔ اور عجز کے حق میں اس مسئلہ کے نہ ہونے کی وجہ سے عیدین کیلئے نکلنے کی اجازت ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک عدم خروج افضل ہے۔ (معارف السنن، ۴/۳۲۶)

آنحضرت ﷺ نے حائضہ عورتوں کو عیدین میں کیوں بلایا تھا؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کو احکام سکھلانے اور دعا میں شرکت کیلئے عیدین میں بلایا تھا اس کے علاوہ ظاہراً کوئی مقصد نظر نہیں آتا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مسلمانوں کی تعداد کم تھی اور وہ امن کا دور تھا کسی فتنہ کا اندیشہ بھی نہیں ہوتا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عورتوں کو نماز کیلئے آنے کی اجازت تھی لیکن اب چونکہ مسلمانوں کی تعداد بھی کثیر ہے اور فتنہ کا خوف بھی غالب ہے لہذا عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کی اجازت نہیں ہوگی جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں: ”لو ادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنى اسرائيل“

(موطا امام مالك، ما جاء في خروج النساء الى المساجد، بخاری، ۱/۲۵۱)

باب التقصیر فی السفر

أبو حنیفة، عن محمد بن المنکدر، عن أنس بن مالک قال: صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر أربعاً والعصر بذي الحلیفة رکعتین۔
(ص: ۸۵-۸۶)

سفر میں نماز قصر کرنے کا شرعاً حکم کیا ہے؟

حنفیہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا عزیمت اور واجب ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا افضل اور اتمام جائز ہے۔ البتہ شافعیہ کے ہاں قصر رخصت اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”الصلوة اول ما فرضت رکعتان فأقرت صلوة السفر وأتممت صلوة الحضر“ (بخاری، ج ۱۳۸/۱)
اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت ہے نہ کہ رخصت۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ”إن الله عز وجل فرض الصلوة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين“
(نسائی، ۲۱۲/۱، کتاب تقصیر الصلوة فی السفر)

شواہد کے دلائل:-

۱۔ قرآن کریم کی آیت ہے: ”وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة“ اس آیت میں ”ليس عليكم جناح“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر واجب نہیں ہے۔

جواب:-

نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ سہی کے بارے میں باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما“ حالانکہ سہی بالاتفاق واجب ہے۔
دلیل (۲)

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم“
(سنن دارقطنی، ۱/۶۸۱، کتاب الصیام، باب القبلة للصائم)

جواب:-

۱۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوتا ہے اس میں اتمام فرماتے، اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔
دلیل (۳)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

جواب:-

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ میں اپنا گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنالے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔
۲۔ حج کے موقع پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اگر آپؐ وہاں قصر کرتے تو خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھتے کہ پوری نماز ہی دور رکعتیں ہیں۔ لہذا آپؐ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا۔



باب ماجاء في الوتر سنة أم واجبة؟

أبو حنيفة، عن أبي يعفور العبدی، عن حدثه، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله زادكم صلاة وهو وتر۔ (ص: ۸۶)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ و صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل:-

۱۔ ”إن الله زادكم صلاة وهو وتر“ اسی طرح ایک اور روایت میں ہے: ”إن الله افترض عليكم وزادكم الوتر“ نماز وتر مزید ہے اور پانچ وقت کی نماز مزید علیہ ہے۔

چنانچہ اس حدیث سے وتر کی نماز فرض معلوم ہوتی ہے لیکن خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے واجب ہے۔

۲۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا أصبح أو ذكره“ اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم سنن میں نہیں ہوتا بلکہ واجبات میں ہوتا ہے۔ (دارقطنی، ۲۲۲)

۳۔ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: ”فاوتروا يا اهل القرآن“ یہاں صیغہ امر وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔ اور اہل قرآن سے مراد مسلمان ہیں۔ (ترمذی، ۱۰۳۱)

جمہور کے دلائل:-

۱۔ وہ تمام روایات جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہیں وہ جمہور کیلئے دلیل بنے گی، جمہور کہتے ہیں کہ وتر اگر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہوتی۔

جواب:

- ۱۔ وتر عشاء کی نماز کے توابع میں سے ہے اس لئے اسے مستقل شمار نہیں کیا گیا ہے۔
- ۲۔ پانچ کا عدد فرض نمازوں کیلئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

ویل (۲)

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: ”الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (ترمذی، ۱۰۳/۱)

جواب:

- ۱۔ یہ نئی وجہ کی نہیں بلکہ فرضیت کی ہے۔
- ۲۔ ہم بھی پانچ نمازوں کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر بھی نہیں کہتے ہیں۔

باب ماجاء في ركعات الوتر

ابو حنيفة، عن أبي سفيان، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: لا فصل في الوتر۔ (ص: ۹۱-۹۲)

وتر کی رکعت کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ کے ہاں وتر کی تین رکعات ہیں ایک سلام کے ساتھ۔ دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں عند الحنفیہ جائز نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں البتہ عام طور پر یہ حضرات وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے ہیں، دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔ حنفیہ کے دلائل:-

- ۱۔ حضرت علیؓ کی روایت ہے: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فيهن بتسعة سور من المفصل، يقرأ في كل ركعة بثلاث سور،

آخر هن قل هو الله احد“ (ترمذی، ۱۰۶/۱، باب ماجاء فی الوتر بثلاث)

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکافرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة“ (ترمذی، ۱۰۶/۱)

۳۔ مسند امام اعظم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث“ (مسند الامام الاعظم، ص: ۹۱)
ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

وہ تمام روایات جن میں ”اوتر برکعة“ سے لے کر ”اوتر بسبع“ تک کے الفاظ مروی ہیں ائمہ ثلاثہ ان سے استدلال کرتے ہیں۔
جواب:

روایات میں ”ایتار برکعة“ سے لے کر ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتار بتسع“ یا ”ایتار باحدى عشرة“ یا ”ایتار بثلاث عشرة رکعة“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں ایتار سے پوری صلاۃ اللیل مراد ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہے وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی۔

تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلام کے ساتھ؟

احناف کہتے ہیں کہ ایک سلام کے ساتھ تھیں اور اس پر دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے تثلیث رکعات پر ذکر کی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعات مغرب کی نماز کی طرح ایک سلام کے ساتھ تین رکعتیں ادا فرماتے تھے، وگرنہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایات میں کہیں نہ کہیں ضرور ان دو سلاموں کا ذکر کرتے۔ البتہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت

عبداللہ بن عمرؓ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے تھے اور اس عمل کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتے تھے، چنانچہ صحیح مسلم میں ان کی روایت ہے: ”الوتر رکعة من آخر الليل“ (مسلم، ۱/۲۵۷) ائمہ ثلاثہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کی بناء پر وتر کی تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ ادا کرنے کے قائل ہوئے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب یہ ہے کہ تہجد کی شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت الگ پڑھی جائے۔ حنفیہ کی مذکورہ توجیہ کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ”الوتر رکعة من آخر الليل“ (مسلم، ۱/۲۵۷) سے ہوتی ہے وہ اس طرح کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی اس روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی طرح ذکر کیا ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا یعنی وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کی جائے۔

اسی طرح مذکورہ توجیہ کی بناء پر تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے۔

باب ماجاء فی سجدة قبل السلام أو بعد السلام

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة، أما الظهر وأما العصر فزاد أو نقص فلما فرغ وسلم فقبل له، أحدث في الصلاة أم نسيت؟ قال: أنسى كما تنسون فإذا أنسيْتُ فذكروني ثم حول وجهه إلى القبلة وسجد سجدة السهو وتشهد فيها ثم سلم عن يمينه وعن شماله (ص: ۹۲)

سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہیے یا بعد میں؟

حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل

السلام، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدہ سہو قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو پھر بعد السلام ہوگا یعنی ”الدال بالبدال والقاف بالقاف“۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا اور جہاں بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل کیا جائے گا، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام کیا جائے گا بہر حال ائمہ ثلاثہؒ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمسا فقل له: أزيد فی الصلوة أم نسيت؟ فسجد سجدتين بعد ما سلم“ (ترمذی، ۹۰/۱)

۲۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”کل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ (ابوداؤد، ۱۵۷/۱، باب ن نسی ان یتشهد وهو جالس)

۳۔ سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت ہے: ”قال قال رسول اللہ ﷺ من شك فی صلوة فلیسجد سجدتين بعد ما یسلم“ (ابوداؤد، ۱۵۶/۱، باب من قال بعد التسليم)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولیٰ چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا۔

(ترمذی، ۸۹/۱)

۲۔ عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بهم فسها فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلم (ترمذی، ۹۰/۱)

جواب:

- ۱۔ یہ بیان جواز پر محمول ہے۔
- ۲۔ ہمارے پاس قولی اور فعلی دونوں احادیث ہیں آپ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں اور قولی احادیث نسبت فعلی احادیث کے رائج ہوتی ہیں لہذا حنفیہ کا مسلک رائج ہوا۔

باب ماجاء في سجود القرآن

أبو حنيفة، عن سماك، عن عياض الأشعري، عن أبي موسى الأشعري أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد في صّ - (ص: ۹۲)

سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے۔
حنفیہ کی دلیل:-

- پورے قرآن کریم میں آیات سجدہ تین قسم پر ہیں۔
 - ۱۔ وہ آیات کہ جن میں سجدہ کا امر ہے اور مطلق امر وجوب کیلئے ہے۔
 - ۲۔ سجدہ سے کفار کے انکار کا ذکر ہے اور کفار کی مخالفت واجب ہے۔
 - ۳۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سجدہ کا ذکر ہے جیسے سورہ مریم میں ہے: ”اذا تسلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا“ (سورہ مریم: ۵۸) اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی اقتداء لازم ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ سجدہ تلاوت واجب ہے۔
- ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن زيد بن ثابت قال: قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم والنجم فلم يسجد فيها۔ (بخاری، ۱/۱۴۶)

جواب:-

یہاں سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

سجدہ تلاوت کل کتنے ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک کل سجدہ ہائے تلاوت چودہ ہیں البتہ ان کی تعیین میں کچھ اختلاف ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سورۃ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے، سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ سورۃ ”ص“ میں سجدہ ہے اور سورۃ حج میں صرف ایک سجدہ ہے۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر ”ص“ فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ“ (ابوداؤد، باب السجود في ص)
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سورۃ ص کا سجدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

۲۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: ”كان ابن عباس لا يرى في سورة الحج الا سجدة واحدة الأولى“ (مؤطا امام محمدؒ، ص: ۱۳۸، باب سجود القرآن)
اس سے معلوم ہوا کہ سورۃ حج میں ایک سجدہ ہے۔

شافعیہ کی دلیل:-

سورۃ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”قال: رأيت رسول الله ﷺ يسجد في ”ص“ قال ابن عباس: وليست من عزائم السجود“
(ترمذی، ۱۱۷۱)

جواب:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا ثابت ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل الحق بالاتباع ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ نے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشاد نسائی میں موجود ہے: ”سجدھا داؤد توبۃً ونسجدھا شکرًا“۔
(سنن النسائی، ۱۵۲/۱، باب سجود القرآن السجود فی ص)

دلیل (۲)

سورۃ حج کے دوسرے سجدہ کے بارے میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: ”قلت یا رسول اللہ! فضّلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین، قال: نعم، فمن لم یسجدھما فلا یقرأھما“ (ترمذی، ۱۲۸/۱)
جواب:

اس حدیث کا تمام ترمذی ”ابن لہیعہ“ پر ہے اور ”ابن لہیعہ“ ضعیف راوی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک کل سجدہائے تلاوت گیارہ ہیں۔ سورۃ الحج کا دوسرا سجدہ، سورۃ النجم، سورۃ الانشقاق اور سورۃ العلق کے سجدوں کو یہ منسوخ سمجھتے ہیں۔

مسألة كلام في الصلوة

ابو حنیفہ، عن حماد، عن ابراہیم، عن أبي وال، عن عبد اللہ بن مسعودؓ
انہ لما قدم من أوض الحبشة سلم على رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلي فلم یردّ علیہ السلام فلما انصرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ابن مسعود: اعوذ باللہ من سخط نعمة اللہ، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: وما ذاك؟ قال: سلمت عليك فلم تردّ علیّ قال: ان فی الصلوة لَشُغْلًا، قال: فلم تردّ السلام علی احد من یومئذ۔ (ص: ۹۲-۹۳)

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت:-

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمدًا ہو یا نسیانًا، جہلاً عن الحکم ہو یا خطاً، اصلاح صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفید صلوٰۃ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کلام فی الصلوٰۃ اگر اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو تو مفید صلوٰۃ نہیں۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول حنفیہ

کے مطابق ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیا نا ہو یا جہلا عن الحکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں بشرطیکہ قلیل ہو۔ امام احمدؒ سے چار اقوال مروی ہیں: تین قول مذاہب ثلاثہ ہی کی طرح ہیں یعنی ہر مذہب کی طرح ایک قول ہے اور چوتھا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا اور اگر یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہوگئی ہے پھر بعد میں اسے کسی طرح معلوم ہوا کہ اس کی نماز ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہوگا۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا تو حضرت ذوالیدینؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ”أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ“ کہ نماز میں کمی ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ ذوالیدین کیا صحیح کہہ رہے ہیں؟ جواب میں انہوں نے ذوالیدینؓ کی تصدیق کی کہ ذوالیدینؓ صحیح کہہ رہے ہیں نماز میں کمی ہوئی ہے پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے مزید دو رکعت پڑھائی پھر سجدہ سہو کیا۔ (ترمذی، ۹۱/۱)

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ کلام اصلاحِ صلوٰۃ کیلئے تھا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذوالیدینؓ کا یہ کلام جہلا عن الحکم تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیا نا تھا، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر ہوئی تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے۔
جواب:-

یہ واقعہ کلام فی الصلوٰۃ کے منسوخ ہونے سے پہلے کا ہے اس سے آپ حضرات کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ منسوخ ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ ”وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ“ (سورۃ البقرہ: ۲۳۸) یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں۔

۲۔ مسلم شریف میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي

الصلوة يكلم الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت "وقوموا لله قانتين" فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام" (مسلم، ۲۰۴/۱)

۳۔ مسند امام اعظم میں موجود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زیر بحث روایت یہ بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

ان تمام دلائل کی وجہ سے حنفیہ کہتے ہیں کہ کلام فی الصلوٰۃ منسوخ ہے اور حدیث ذوالیدین بھی منسوخ ہے۔

باب ماجاء لا يقطع الصلوة شيء

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن الأسود بن يزيد أنه سأل عائشة عما يقطع الصلوة، فقالت: يا أهل العراق! تزعمون أن الحمار والكلب والسنور يقطعون الصلوة، قرتمونا بهم؟ إذرأما استطعت! كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وأنا نائمة إلى جنبه عليه ثوب جانيه عليّ۔ (ص: ۹۳)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نمازی کے سامنے سے عورت، کتا، گدھا وغیرہ کے گزرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔ امام احمدؒ کی مشہور روایت کے مطابق کلب اسود قاطع صلوٰۃ ہے البتہ عورت و حمار کے بارے میں یہ توقف فرماتے ہیں۔ اہل ظاہر کے ہاں تینوں قاطع صلوٰۃ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل :-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "ان رسول اللہ ﷺ كان يُصَلِّي وهي بينه وبين القبلة على فراش اهله اعتراض الجنابة" (بخاری، ۵۶۱/۱)

۲۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "كنت رديف الفضل على اتان فحشنا والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه يعني، قال: فنزلنا عنها فوصلنا الصنف فمَرَّتْ بين أيديهم فلم تقطع صلواتهم۔ (ترمذی، ۷۹۱/۱)

۳۔ عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقطع

الصلوة شيء۔ (ابو داؤد، ۱/۱۱۳)

امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل:

۱۔ حضرت ابو ذرؓ کی روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلوته الكلب الاسود والمرأة والحصار۔ (ترمذی، ۷۹/۱)

جواب:

۱۔ قطع سے قطع خشوع صلوة مراد ہے۔

۲۔ مذکورہ بالا احادیث سے یہ منسوخ ہے۔

باب ماجاء في صلوة الكسوف

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن عبد الله قال: إنكسفت الشمس يوم مات إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطب فقال: إن الشمس والقمر ايتان من آيات الله، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فصلوا واحمدوا الله وكبروه وسبحوه حتى ينجلي أيهما إنكسف ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين۔ (ص: ۹۳)

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرف میں یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا اور خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے۔

صلوة الكسوف کی شرعی حیثیت:-

جمہور اسے سنت مؤکدہ کہتے ہیں البتہ حنفیہ میں سے بعض اس کے وجوب کے بھی

قاتل ہیں جبکہ امام مالکؒ اسے جمعہ کا درجہ دیتے ہیں۔ (معارف السنن، ۲/۵)

حنفیہ کہتے ہیں کہ صلوة کسوف عام نمازوں کی طرح ہیں لہذا اس موقع پر دو رکعتیں

معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی، اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت میں دو رکوع کئے جائیں گے۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت قبیصہ بن خارق ہلائی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”فإذا رأيتم من ذلك شيئاً فصلوا كما حدث صلوٰۃ مكتوبة صليتموها“ (نسائی، ۲۱۹/۱)

یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کچھ دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسے تھوڑی دیر پہلے تم نے ابھی فرض نماز پڑھی تھی۔ حدیث پاک میں ”أحدث صلوٰۃ مكتوبة صليتموها“ سے فجر کی نماز مراد ہے اور اس کی دلیل بخاری شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس میں ہے کہ صلوٰۃ کسوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کے وقت ادا کی تھی (بخاری، ۱۳۳/۱) لہذا تھوڑی دیر پہلے پڑھی جانے والی نماز سے فجر کی نماز ہی مراد ہوگی۔ اور فجر کی نماز میں ایک رکوع ہوتا ہے اس طرح حنفیہ کی بات صحیح ثابت ہوگئی کہ صلوٰۃ کسوف میں عام نمازوں کی طرح ایک رکوع ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی روایت ہے اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ کی روایت ہے ان میں دو رکوع کی تصریح ہے۔

جواب:-

یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعات تنخیع تھے اور ان کی ہیئت عام نمازوں کے رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان کو شمار کر کے ایک سے زائد رکوع کی روایت کردی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا۔

باب ماجاء في صلاة الاستخارة

أبو حنيفة، عن ناصح، عن يحيى، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة كما يعلمنا السورة من القرآن۔ (ص: ۹۵)

استخارہ دو جانبوں میں سے کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا ہے بشرطیکہ دونوں جانب امرِ مباح میں سے ہو۔ واجب اور مندوب کے کرنے اور حرام و مکروہ کے ترک کیلئے استخارہ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے استخارہ کر سکتے ہیں۔ (معارف السنن، ۲/۲۷۸)

کسی کو جب بھی کوئی اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نمازِ بیتِ نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے۔ جب استخارہ کے اندر باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوگا اور صدقِ دل سے اپنے پروردگار سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا تو یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی رہنمائی اور مدد نہ کرے۔

احادیثِ مبارکہ میں استخارہ کی ترغیب و تعلیم کا ذکر تو ہے لیکن یہ بات کہیں موجود نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے استخارہ کے بعد رہنمائی اور مدد کی صورت کیا ہوگی۔ لیکن علماء و صلحاء کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ ہوتی ہے اور بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ دل اس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر مطمئن ہو جاتا ہے۔ اگر استخارہ کے بعد بھی تذبذب کی کیفیت رہے تو بار بار استخارہ کیا جائے جب تک دل کسی ایک جانب مطمئن نہ ہو کوئی قدم نہ اٹھایا جائے۔ (معارف الحدیث، ۳/۳۶۵)



باب ماجاء فی صلوة الضحی

أبو حنیفة، عن الحارث، عن أبی صالح، عن أم هانی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة وضع لأمته ودعا بماء فصبہ علیہ ثم دعا بثوب واحد فصلی فیہ، زاد فی رواية: متوشحاً..... قال ابو حنیفة: وهي الضحی۔

(ص: ۹۵-۹۶)

صلوة الضحی چاشت کی نماز کو کہتے ہیں تہجد کی طرح اس کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، دو رکعت سے لے کر بارہ رکعت تک جتنی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ چاشت کی نماز کو صلاۃ الاذانین بھی کہتے ہیں اگرچہ عرفہ عام میں ست رکعات بعد المغرب کو صلاۃ الاذانین کہا جاتا ہے۔

صلوة الضحی کی شرعی حیثیت:-

اکثر شوافع اسے سنن راتبہ میں شمار کرتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ اسے مستحب کہتے ہیں اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی ہے۔ اور اس کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحی حتی نقول: لا یدع ویدعها حتی نقول: لا یصلی“ (ترمذی، ۱۰۸/۱)

لا تجعلوها قبورا کا مطلب:

أبو حنیفة، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی بیوتکم ولا تجعلوها قبورا۔ (ص: ۹۹)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قبرستان ذکر و اذکار سے خالی ہوئے ہیں اس طرح اپنے گھروں کو نہ بناؤ بلکہ اپنے گھروں میں عبادت نافلہ کا اہتمام کرو تا کہ تمہارے گھر میں برکتیں نازل ہوں۔ (انوار المحمود، ۱/۶۱۰، ادارۃ القرآن کراچی)

أبو حنیفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه قال: أُلحِدَ للنبي صلی اللہ علیہ وسلم وأُخذَ من قبل القبلة ونصب عليه اللبن نصباً۔ (ص: ۱۰۲)

قبر کی دو قسمیں ہیں: لحد، شق

لحد: بغلی قبر کو کہتے ہیں جسے پہلے صندوق کی طرح کھودتے ہیں پھر ایک طرف کھودتے ہیں اور یہ سخت زمین میں بنائی جاتی ہے جیسے مدینہ کی زمین۔

شق: صندوقی قبر کو کہتے ہیں جسے صندوق کی طرح بالکل سیدھا کھودا جاتا ہے اور یہ نرم زمین میں بنائی جاتی ہے۔

خواتین اور مردوں کیلئے زیارت قبور سے متعلق حکم:

أبو حنیفة، عن علقمة بن مرثد وحماد أنهما حدثاه عن عبد الله بن بريدة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: كنت نهيتكم عن القبور أن تزوروها فزوروها ولا تقولوا هجرا۔ (ص: ۱۰۶)

ایک دوسری حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”لعن الله زوارات القبور“ (مشکوٰۃ المصابیح، ۱/۱۵۴) ان دو حدیثوں کی وجہ سے اس مسئلہ میں عورتوں کیلئے زیارت قبور کی اجازت ہے یا نہیں؟ دو قول ہیں: بعض حضرات نے مخالفت کو صرف مردوں کے حق میں منسوخ مان کر عورتوں کے حق میں ممانعت کو بدستور باقی مانا اور موجب لعنت قرار دیا ہے۔ اور بعض علماء نے ممانعت کو عورتوں کے حق میں بھی بدستور منسوخ مان کر ان کیلئے زیارت قبور کو فی نفسہ تو جائز قرار دیا ہے لیکن عورتیں اگر زیارت قبور کیلئے قبرستان جائیں تو اس میں دوسرے مفاسد کثیر ہیں مثلاً بے پردگی ہوگی، قبور کو دیکھنے کے بعد خاص کر جبکہ وہ ان کے اعزہ و اقارب، اولاد، والدین، شوہر وغیرہ کی قبریں ہوں بے صبری کے ساتھ چلا کر روئیں گی، اگر وہ بزرگوں کی قبریں ہوں تو وہ مختلف بدعات کریں گی، غرض شریکات اور دیگر محرمات میں مبتلا ہوں گی جیسا کہ علامہ اولیاء اللہ کے مزارات پر بہت سے مقامات پر ہوتا ہے۔ اس لئے عورتوں کو زیارت قبور کیلئے جانے سے منع فرماتے ہیں کہ ایک مستحب کی خاطر کسی ناجائز چیز کو برداشت نہیں کیا جاسکتا اور جن مردوں کا حال بھی عورتوں کی طرح ہوا تو کو بھی منع کیا جائے گا۔

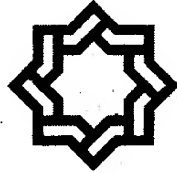
البتہ علامہ شامی فرماتے ہیں: ”فلا بأس إذا كن العجائز، ويكره إذا كن

شواہد کحضور الجماعة في المساجد وهو توفيق حسن“ (رد المحتار، ۲/۲۳۲)
 کہ بوڑھی عورتوں کیلئے اجازت ہے اور جوان عورتوں کیلئے جس طرح عام نمازوں
 کیلئے مساجد میں آنا مکروہ ہے اسی طرح زیارت قبور کیلئے آنا بھی مکروہ ہے اور اسی قول کو
 علامہ شامی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے۔

نیز بوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت اس وقت ہوگی جبکہ وہ باپردہ صابریہ ہوں اور محرم
 ساتھ ہو، اور کسی فتنہ کا خوف بھی نہ ہو، ورنہ بوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت نہیں ہوگی۔
 زیارت قبر کے وقت میت کے سر کی جانب کھڑے ہونا چاہیے یا پیر کی جانب؟
 علامہ شامی فرماتے ہیں: ”یأتی الزائر من قبل رجلی الموتی لا من قبل رأسه“

(رد المحتار، ۲/۲۳۲)

کہ زیارت کرنے والا میت کے سر کی جانب کھڑے ہو کر زیارت نہ کرے بلکہ پیر کی
 جانب کھڑا ہو۔



کتاب الزکوٰۃ

زکوٰۃ کے لغوی معنی ”طہارت اور پاکیزگی“ کے آتے ہیں اور زکوٰۃ کو زکوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے نکالنے سے بقیہ مال پاک ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ایک معنی ”نماء“ یعنی بڑھوتری کے بھی آتے ہیں اس لئے کہ زکوٰۃ ادا کرنے سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔

أبو حنيفة، عن عطاء، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ الركاز ما ركزه الله تعالى في المعادن الذي ينبت في الأرض۔ (ص: ۱۰۶)

”رکاز“ میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے ایک حدیث کا سمجھ لینا ضروری ہے جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الْعَجَمَاءُ جَرَحُهَا جُبَارٌ وَالْمَعْدَنُ جِبَارٌ وَالْبِيرُ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ“ (ترمذی، ۱۳۹/۱)

”عجماء“ کے معنی حیوان کے اور ”جبار“ کے معنی ”ہڈر“ کے ہیں یعنی اگر کوئی حیوان کسی کو مار کر زخمی کر دے تو یہ زخم ہڈر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہیں۔

”المعدن جبار“ خفیفہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اسے کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہڈر ہے۔ صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں یہ تشریح خفیفہ نے کی ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ کچھ بھی نہیں ہوگا۔

”البیر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو اس کا خون بھی ہڈر ہے۔

”رکاز“ لغت مرکوز کے معنی میں ہے یہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن

کی گئی ہو، اس میں مدفون خزانہ بھی داخل ہے۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ”رکاز“ میں خمس ہوگا اختلاف اس پر ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے اور اس پر خمس ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک شامل نہیں ہے اور اس پر کچھ بھی نہیں ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ لسان العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے (لسان العرب، ۷/۲۲۳) نیز علامہ ابن الاثیر جزریؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
”فی الركاز الخمس قيل: وما الركاز يا رسول الله؟ قال: الذهب الذي حلفه الله تعالى في الارض يوم خلقت“ (عمدة القاری، ۹/۱۰۳، باب فی الركاز الخمس)
اس کے علاوہ مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ بالا روایت بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ ”المعدن جبار“ اس کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث پاک کے اندر معدن اور رکاز کو جدا جدا ذکر کیا گیا ہے اس لئے یہ دونوں علیحدہ چیزیں ہیں لہذا معدن رکاز میں داخل نہیں ہے اور اس پر زکوٰۃ بھی نہیں ہے، اگر معدن رکاز میں داخل ہوتا تو پھر اسے علیحدہ بیان نہیں کیا جاتا۔

جواب:-

۱۔ ”المعدن جبار“ کی یہ تفسیر کہ ”معدن پر زکوٰۃ نہیں“ حدیث پاک کے سیاق و سباق کے خلاف ہے اس لئے کہ حدیث کے اس جملہ سے پہلے اور بعد میں بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے اس وجہ سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ”معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا بدر ہے۔“

کتاب الصوم

صوم کا لغوی اور اصطلاحی معنی:-

صوم لغة إمساك كوكبتے ہیں اور اصطلاح شرع میں ”هو الامساك عن المفطرات الثلاثة نهاراً مع النية“ (البنائية شرح الهدلية ۳/۴)

مفطرات ثلاثہ سے مراد کھانا، پینا اور جماع ہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، يقول الله تعالى:

كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فهو لي وأنا أجزي به۔ (ص: ۱۰۷)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ابن آدم کے تمام اعمال اس کے واسطے ہیں سوائے روزہ کے وہ میرے لئے ہیں اور میں خود اس کا بدلہ عطا کروں گا۔

اس حدیث پاک کا مقصد روزہ کی فضیلت بیان کرنا ہے۔

فہو لی: ای الصوم لی۔ کیا مطلب ہے؟ عبادت تو تمام اللہ کیلئے ہیں پھر کیا خصوصیت ہے کہ روزہ کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی؟ اس کی متعدد توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ روزہ ایسی عبادت ہے کہ اس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ دیگر عبادات ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے۔ اس لئے اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ہے۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”الصوم أحب العبادات إليّ والمقدم عندي“

۳۔ ”الصوم لی“ میں باری تعالیٰ کی طرف نسبت تعظیم کیلئے ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے ”بیت اللہ“ حالانکہ تمام گھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہیں۔

”أنا أجزي به“:

روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے کہ جس کے بارے میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی مطلع

نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے۔ حافظ صاحبؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ یہ ”کرانا کاتین“ کے لکھنے میں بھی نہیں آتا تو ”انسا أجزی به“ کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ روزہ کا بدلہ بلا واسطہ ملائکہ کے ہم خود عطا کریں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کا بدلہ میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا۔ یہ تمام توجیہات فتح الباری ”باب فضل الصوم“ میں موجود ہیں۔

عن أم هانئ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مامن مومن جاع يوماً فاجتنب المحارم ولم يأكل مال المسلمين باطلاً إلا أطعمه الله تعالى من ثمار الجنة۔ (ص: ۱۰۷)۔

حضرت ام ہانیؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو بھی مومن دن بھر بھوکا رہے اور حرام کاموں سے اجتناب کرے اور مسلمانوں کا مال باطل طریقے سے نہ کھائے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے پھل کھلائیں گے۔

حدیث پاک میں ”جاء يوماً“ سے روزہ دار مراد ہے اور اگر کوئی آدمی ویسے ہی بھوکا رہا اور حرام کام (مثلاً غیبت، چوری وغیرہ) سے بچا رہا تو یہی مراد ہو سکتا ہے۔ دونوں احتمال ہیں اور اس دوسرے احتمال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب بغیر روزہ کے بھوکا رہنے اور حرام کام سے بچنے پر باری تعالیٰ یہ فضائل عطا فرمائیں گے تو جو شخص روزہ رکھ کر ان منہیات سے بچے گا تو باری تعالیٰ اس کو کتنے زیادہ انعام و اکرام سے نوازیں گے۔ اور اس شخص کا مقام غیر روزہ دار سے یقیناً بلند و بالا ہوگا۔

باب ماجاء في صوم يوم عاشوراء

أبو حنيفة، عن إبراهيم، عن أبيه، عن حميد بن عبد الرحمن الحميري، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لرجل من أصحابه يوم عاشوراء مرقومك فليصوموا هذا اليوم، قال: إنهم طعموا: قال: وإن كانوا قد طعموا۔ (ص: ۱۰۷)۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے

اسے رکھا کرتے تھے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ صوم یوم عاشوراء یہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے فرض تھا یا نہیں؟

امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ پہلے فرض تھا پھر صیام رمضان کی فرضیت کے بعد منسوخ ہو گیا اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔ (عمدة القاری، ۱۱/۱۱۸)

شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ پہلے سنت تھا اور صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صرف استحباب رہ گیا اور ان کا دوسرا قول حنیفہ کے مطابق ہے۔ پھر چونکہ صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صوم یوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی شرع ظاہر نہیں ہوگا۔

أبو حنيفة، عن الهيثم، عن موسى بن طلحة، عن ابن أخوتكية، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرنب، فأمر أصحابه، فأكلوا وقال للذي جاء بها مالك لا تأكل منها، قال اني صائم، قال: وما صومك؟ قال: تطوع، قال: فهلا البيض. (ص: ۱۰۷-۱۰۸)

فہلا البیض: ایام بیض چاند کے مہینہ کی ۱۳، ۱۴، ۱۵ تاریخ کو کہتے ہیں۔ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ ان تاریخوں میں چاند مکمل و روشن ہوتا ہے اس لئے ان ایام کو ایام بیض کہتے ہیں۔ گویا کہ اس کی روشنی کو سفیدی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

باب ماجاء في الأذان بالليل

أبو حنيفة، عن عبد الله، عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن بلا لا ينادى بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادى ابن أم مكتوم فإنه يؤذن وقد حلت الصلوة۔ (ص: ۱۰۸)

اس حدیث پاک میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت بلالؓ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہؓ بن ام مکتوم صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیح ابن

خزیمہ اور طحاوی کے حوالہ سے حضرت امیہؓ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے کہ ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کو۔

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں اور بات دراصل یہ ہے کہ ابتداءً ابن ام مکتومؓ رات کے وقت اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت اذان دیتے تھے لیکن جب حضرت بلالؓ کی پیمائی کمزور ہو گئی اور ایک دو مرتبہ انہوں نے طلوع فجر سے قبل اذان دے دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر مقرر فرمایا اور حضرت ابن ام مکتومؓ کو صبح کے وقت اذان پر۔ اس لئے کہ ابن ام مکتومؓ تا مینا تھے انہیں خود صبح کے ہونے کا علم نہیں ہوتا تھا بلکہ جب لوگ ”اصبحت اصبح“ کہتے تھے تو اس وقت یہ اذان دیتے تھے۔

فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فجر کی اذان وقت سے پہلے دی جاسکتی ہے اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں ہے لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے اگر کسی اور نماز میں ایسا کر لیا تو اعادہ لازمی ہوگا۔ جبکہ امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت بلالؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: له لا تؤذن حتی یستبین لك الفجر، هكذا ومدّ یدیه عرضاً“

(ابوداؤد، ۹۰/۱، باب فی الاذان قبل دخول الوقت)

۲۔ بیہقی کی روایت ہے: ”انه صلی اللہ علیہ وسلم قال: یا بلال لا تؤذن حتی یطلع الفجر“ (اعلاء السنن، جلد ۱، باب ان لا یؤذن قبل الفجر)

۳۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”قالت ما کانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر“ (مصنف ابن ابی شیبہ، جلد ۱، باب من کره ان یؤذن قبل الفجر)

۴۔ قیاس کے لحاظ سے بھی احناف کا مسلک نہایت مضبوط و مستحکم ہے اسلئے کہ یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلان وقتِ صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل:-

۱۔ ان حضرات کے پاس صرف ایک دلیل ہے اور وہ دلیل یہی مسند امام اعظمؒ والی روایت ہے کہ حضرت بلالؓ رات کو اذان دیتے تھے۔ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے بھی اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔

جواب:-

۱۔ حضرت بلالؓ رات کے وقت تحری کی اذان دیتے تھے یہی وجہ ہے کہ عہد رسالتؐ میں بھی اذان باللیل پر اکتفاء نہیں کیا گیا اور جن روایات میں اذان باللیل کا ذکر ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔

۲۔ پورے ذخیرہ احادیث میں کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ہے کہ جس میں صرف اذان باللیل پر اکتفاء کا ذکر ہو۔ لہذا ائمہ ثلاثہ کا حضرت بلالؓ کے رات کے وقت اذان دینے والی روایت سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو اذان کیوں دی جاتی تھی؟

حنفیہ نوافل کیلئے اذان کو مشروع نہیں مانتے ہیں اس لئے حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دومرتبہ اذان صرف رمضان میں ہوا کرتی تھی اور اس کا مقصد تحری کے لئے بیدار کرنا ہوتا تھا (آثار السنن، ص: ۷۵، باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوع)

چنانچہ حدیث شباب کا یہ جملہ ”فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم“ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

باب ماجاء في الحجامة للصائم

أبو حنيفة، عن أبي السَّوَّارٍ ويقال له أبو السَّوَّاء وهو السلمي، عن ابن حَاضِرٍ: عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بالقاحه وهو صائم۔ (ص: ۱۰۸)

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہ عمل مکروہ بھی نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک مفسد صوم ہے اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”قال: احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم صائم“ (ترمذی، ۱۶۲/۱)

۲۔ ”أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم“ (بخاری، ۲۶۰/۱)

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت، یہ بھی جمہور کی دلیل ہے۔
امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أفطر الحاجم والمحجوم“ (سنن ترمذی، ۱۶۰/۱)

جواب:

۱۔ حدیث پاک میں ”أفطر“ ”سکاد أن يفطر“ کے معنی میں ہے یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے۔ ”حاجم“ کو اسلئے کہ وہ خون چوسے گا تو اس کے حلق میں خون جانے کا خطرہ ہے۔ اور ”محجوم“ کو اس لئے کہ اسے حجامت کرانے کی وجہ سے کمزوری ہو جاتی ہے پھر وہ مجبوراً روزہ توڑ دیتا ہے۔

۲۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ”الحاجم والمحجوم“ میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے تو ان دونوں کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ہے اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی۔ (طحاوی، باب الصائم یحتجم)

۳۔ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناخ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جسے حنفیہ نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے۔ اسی طرح حضرت انسؓ کی روایت جو مسند میں ہے: عن أنس قال: احتجم النبي ﷺ بعد ما قال: أفطر الحاجم والمحجوم۔ (مسند الإمام الأعظم، ص: ۱۰۸)

یہ روایت بھی حضرت رافع ابن خدیجؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر واضح ہے۔

باب ماجاء في الصوم في السفر

أبو حنيفة، عن الهيثم ابن حبيب الصيرفي، عن أنس بن مالك قال: خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة فسلم لليلتين خلتا من شهر رمضان من المدينة إلى مكة فصام حتى أتى قديراً، فشكوا الناس إليه الجهد، فأفطر، فلم يزل مفطراً حتى أتى مكة۔ (ص: ۱۰۹)

اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن اگر شدید مشقت کا خوف ہو تو روزہ نہ رکھنا افضل ہے، امام احمدؒ کے نزدیک سفر میں افطار افضل ہے چاہے مشقت کا خوف ہو یا نہ ہو۔ اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا ناجائز ہے۔

جمہور کے دلائل :-

۱۔ حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمی ؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إِنْ شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَافْطِرْ“ (ترمذی، ۱۵۲/۱)

۲۔ عن أبی سعید الخدری قال: کنا نساfer مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمنا الصائِم ومنا المفطر۔ (ترمذی، ۱۵۲/۱)

مذکورہ دونوں روایتوں کے علاوہ وہ تمام روایتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سفر میں روزہ رکھنا ثابت ہے جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام احمدؒ کی دلیل :-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ“ (بخاری، ۲۶۱/۱)

اہل ظاہر کی دلیل :-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں روزہ رکھا ہوا تھا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھا ہوا تھا کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ لوگوں پر روزہ بہت بھاری ہو رہا ہے اور لوگ آپ کی طرف دیکھ رہے ہیں کہ آپ روزہ دار ہیں اسی لئے وہ بھی روزہ دار ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز کے بعد پانی منگوا کر پیا اور لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھ رہے تھے پھر لوگوں میں سے بعض نے روزہ ختم کر دیا اور بعض روزہ دار رہے جب یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی کہ بعض لوگوں نے روزہ ختم نہیں کیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أَوَلَيْكَ الْعُصَاةُ“

(ترمذی، ۱۵۱/۱)

اہل ظاہر حدیث پاک کے اس جملہ ”أَوَلَيْكَ الْعُصَاةُ“ سے استدلال کرتے ہوئے

سفر میں روزہ رکھنے کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں۔

جواب:-

۱۔ یہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو اور آپ کی پیش کردہ ترمذی والی روایت میں تصریح ہے کہ لوگوں پر روزہ کی وجہ سے سخت مشقت تھی اور جہاں تک صحیح بخاری والی روایت کی بات ہے سو وہ بھی ایسے آدمی کے بارے میں ہے کہ جس پر روزہ بہت بھاری ہو رہا تھا اور اس کی برداشت سے باہر تھا تو اس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھ کر یہ ارشاد فرمایا۔ لہذا یہ دونوں روایتیں جمہور کے خلاف حجت نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ سفر میں ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں روزہ نہ رکھنے کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے افطار جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں شافعیہ جائز کہتے ہیں۔ شافعیہ اس بارے میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی مذکورہ روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کے بعد روزہ افطار کا ذکر ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ مجاہدین کیلئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے اگرچہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کیلئے تشریف لے جا رہے تھے اور اس پر دلیل ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”قال لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح مراً الظهران، فاذننا بقاء العدو فأمرنا بالفطر، فأفطرنا أجمعين“ (ترمذی، ۱/۲۹۸)

اس روایت میں تصریح ہے کہ یہ سفر جہاد تھا۔ نیز فتاویٰ عالمگیریہ اور فتح القدیر میں

بھی اس بات کی صراحت موجود ہے کہ غازی روزہ رکھ کر افطار کر سکتا ہے جبکہ اسے ضعف کا خوف ہو۔ (الہندیہ، ۲۰۸/۱، فتح القدیر، ۷۹/۲)

باب ماجاء في كراهية الوصال في الصيام

أبو حنيفة، عن عدی، عن أبي حازم، عن أبي الشعثاء: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت۔ (ص: ۱۱۰)

صوم وصال:-

اس روزہ کو کہتے ہیں جس میں صائم رات دن کچھ نہ کھائے جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع کیا ہے البتہ بعض صوفیاء نفس کشی کیلئے اس کی اجازت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ نئی شفقت کیلئے ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صوم وصال سے منع فرمایا تو صحابہ کرامؓ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ بھی تو صوم وصال کا اہتمام فرماتے ہیں تو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إن ربي يطعمني ويسقيني“ کہ بے شک میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔

باب ماجاء في كراهية صوم يوم الشك

أبو حنيفة، عن عبد الملك، عن قزعة: عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام ثلاثة أيام التشريق وبه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام اليوم الذي يشك فيه من رمضان۔ (ص: ۱۱۰)

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن اگر کوئی اس نیت سے روزہ رکھتا ہے کہ شاید آج کا دن رمضان سے ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو تمام ائمہ کے ہاں یہ روزہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایسا ہے جو کسی خاص دن میں نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہے اور پھر اسی

خاص دن میں تیس شعبان آگیا تو ایسا شخص روزہ رکھ سکتا ہے اس کیلئے اس میں کوئی کراہت نہیں ہے اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بیعت نفل روزہ رکھنا چاہتا ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک عوام کیلئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے اس لئے کہ خواص خالص نفل کی نیت سے روزہ رکھ سکتے ہیں اور شکوک و وسوس سے بچ سکتے ہیں لیکن عوام کیلئے ان سے بچنا ناممکن ہے اسی بناء پر صوم یوم الشک کے دن بیعت نفل روزہ رکھنے کی ان کے لئے اجازت نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صوم یوم الشک کی ممانعت آئی ہے اور کہتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے عوام اور خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔



کتاب الحج

حج کے لغوی واصطلاحی معنی:-

حج کے لغوی معنی قصد زیارت کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ”زِيَارَةُ مَكَانٍ مَخْصُوصٍ فِي زَمَانٍ مَخْصُوصٍ بِفِعْلٍ مَخْصُوصٍ“ کو کہا جاتا ہے۔
(کنز الدقائق، کتاب الحج ص: ۷۲)

حج کی فرضیت کس سن میں واقع ہوئی؟

اس بارے میں کئی اقوال ہیں ۵، ۶، ۸، ۹، لیکن جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی ہے۔ (فتح الباری، باب وجوب الحج وفضلہ، ۳۰۰/۳)

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس بارے میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ کے ہاں حج کی فرضیت علی الفور ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ، امام محمدؒ کے ہاں اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت اس کے مطابق بھی ہے۔ لیکن امام صاحبؒ کی پہلی روایت جو کہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق ہے وہی دونوں روایتوں میں اُصح ہے علامہ ابن نجیمؒ نے بحر کے اندر لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کا علی الفور والا قول اُصح ہے۔ (البحر الرائق، ۵۴۲/۲)

امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے اور دوسری علی التراخی کی۔

(معارف السنن، ۶، ۲۳۸)

ثمرہ اختلاف حق اِثم میں ظاہر ہوگا وہ اس طرح کہ ایک بندے پر حج فرض ہوا اور وہ اس پر قدرت رکھنے کے باوجود تاخیر کرتا ہے تو شیخینؒ کے نزدیک یہ شخص گناہ گار ہوگا اس لئے کہ یہ تارک وجوب ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شخص گناہ گار نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک حج علی الفور افضل ہے نہ کہ واجب۔

جہاں تک قضا اور ادا کی بات ہے تو اس بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی حج علی الفور کرے یا علی التراخی حج ادا ہی ہوگا نہ کہ قضا۔

باب ماجاء في ميقات الاحرام

أبو حنيفة، عن يحيى أن نافعا قال: سمعت عبد الله بن عمر يقول: قام رجل فقال: يا رسول الله أين المَهَلُّ؟ قال: يهل أهل المدينة من ذي الحليفة ويهل أهل العراق من العقيق ويهل أهل الشام من الجحفة ويهل أهل نجد من قرن۔
(ص: ۱۱۱)

احرام باندھنے کیلئے پانچ میقات متعین ہیں۔

۱۔ اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ

۲۔ اہل شام کیلئے جحفہ

۳۔ اہل نجد کے لئے قرن

۴۔ اہل یمن کیلئے یلملم

۵۔ اہل عراق کیلئے ذات عرق

پہلے چار کے بارے میں سب متفق ہیں کہ ان کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے البتہ پانچویں کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ حنابلہ اور جمہور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔ مگر امام شافعیؒ اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کی ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کی ہے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت مسلم میں ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے

کی جگہ ذات عرق ہے۔

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ابوداؤد، نسائی اور طحاوی میں ہے۔ اس میں

بھی اس بات کی تصریح ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے کی جگہ ذاتِ عرق ہے۔

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت اور اس کے بعد آنے والی روایت جس میں حضرت عمر بن خطابؓ کے خطبہ کا ذکر ہے یہ بھی جمہور کیلئے دلیل ہے۔ جمہور کی پیش کردہ روایات میں اگرچہ اکثر روایت ضعیف ہیں لیکن تعدد طرق کی بناء پر حجت ہے۔
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے دورِ حکومت میں کوفہ اور بصرہ فتح ہوا تو وہاں کے لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور میقات کے بارے میں گفتگو کرنے لگے کہ اہل نجد کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن کو میقات مقرر کیا ہے اور قرن کو اگر ہم اپنا میقات مقرر کرتے ہیں تو یہ ہم پر شاق گزرتا ہے اس پر حضرت عمرؓ نے وہاں کے رہنے والوں کیلئے ذاتِ عرق کو میقات مقرر کیا۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اہل عراق کیلئے ذاتِ عرق کو میقات حضرت عمرؓ نے مقرر کیا ہے۔
جواب:-

۱۔ ابنِ قدامہؒ کی رائے یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سائیں کو ذاتِ عرق کی تحدید معلوم نہیں ہوگی اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاد فرمایا جو حدیث کے موافق تھا۔
۲۔ علامہ بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو آنے والے لوگ تھے ان کے ایک طرف نجد تھا اور دوسری طرف عراق اس وجہ سے ان کو شک ہوا کہ ہم احرام قرن سے باندھیں گے یا ذاتِ عرق سے۔ اس شک کی بناء پر ان حضرات نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا تو حضرت عمرؓ نے ذاتِ عرق کی ان کیلئے تعیین فرمائی۔

حاصل یہ کہ اہل عراق کیلئے ذاتِ عرق کی تعیین حدیث مرفوعہ سے ہوئی ہے اور نجد و عراق کے درمیان رہنے والوں کیلئے اس کی تعیین حضرت عمرؓ نے فرمائی ہے۔



باب ما يلبس المحرم

أبو حنيفة، عن عبد الله بن دينار: عن ابن عمر أن رجلاً قال: يا رسول الله ماذا يلبس المحرم من الثياب؟ قال: لا يلبس القميص ولا العمامة ولا القباء ولا السراويل ولا البرنس ولا ثوب مسه ورس أوزعفران ومن لم يكن له نعلان فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين۔ (ص: ۱۱۲)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک آدمی نے کہا یا رسول اللہ! محرم کو نئے کپڑے پہنے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ وہ قمیص نہ پہنے اور نہ عمامہ باندھے اور نہ شیروانی پہنے اور نہ پاجامہ پہنے اور نہ لمبی ٹوپی پہنے اور ایسا کپڑا بھی نہ پہنے جس میں درس یا زعفران کی رنگت لگی ہو اور ایسا شخص کہ جس کے پاس (پہنے کیلئے) چپلیں نہ ہوں تو وہ موزے پہن لے اور ان موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ لے۔
لغوی تحقیق:-

القباء: اس لباس کو کہتے ہیں جو کپڑوں کے اوپر پہنا جاتا ہے مثلاً عباء، شیروانی۔
البرنس: المنجد میں لکھا ہے کہ یہ اس لمبی ٹوپی کو کہا جاتا ہے جو آغاز اسلام میں پہنی جاتی تھی اور ہر وہ لباس جس کے ایک حصہ سے سر ڈھک لیا جائے اسے بھی کہتے ہیں۔
(المنجد، ص: ۸۴)

ورس: یہ ایک قسم کی گھاس ہے جو رنگائی کے کام آتی ہے۔ (المنجد، ص: ۱۰۷۹)

ومن لم يكن له نعلان فليلبس الخفين:

جمہور کہتے ہیں کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے۔ لیکن امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے یعنی موزوں کو کاٹنا ضروری نہیں بغیر کاٹے بھی پہن سکتا ہے۔ (معارف السنن، ۶/۳۳۶)

جمہور کی دلیل:-

۱۔ سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: ”لیست له نعلان فلیلبس الخفین ما أسفل من الکعبین“

(سنن ترمذی، ۱۷۱/۱)

۲۔ مسند امام اعظم میں موجود حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب یہ بھی جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ سنن ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبِسِ الْخَفَيْنِ“ (سنن ترمذی، ۱۷۱/۱)

اس حدیث پاک میں موزوں کو کاٹنے کا ذکر نہیں ہے امام احمدؒ اس ارشاد نبویؐ کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موزے کا ثنا ضروری نہیں۔

جواب:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں لبس خفین کے ساتھ ”ما أسفل من الکعبین“ کی قید صراحتاً موجود ہے لہذا حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی روایت پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مقابلہ میں اصح ہے اور اس کیلئے مبین کی حیثیت رکھتی ہے۔

ولا السر اوہل:-

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ محرم کے پاس اگر ازار نہ ہو تو وہ سلا ہوا پا جامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے اس پر کوئی فدیہ بھی نہیں آئے گا جبکہ خفیہ اور مالکیہ کے ہاں اس صورت میں بھی سلا ہوا پا جامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو اسے پھاڑ کر ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔

خفیہ اور مالکیہ ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں محرم کو پہلے ہوئے لباس کے پہننے سے منع کیا گیا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”المحرم إذا لم يجد الإزار فليلبس السراويل“ (سنن ترمذی، ۱/۱۷۱) یہ حضرات اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محرم جب ازار نہ پائے تو پاجامہ پہن سکتا ہے۔

جواب:-

۱۔ یہ حدیث لبس بعد الشق پر محمول ہے یعنی شلوار کو پھاڑ کر ازار بنا کر پہننے کا جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں اور یہ حدیث اسی پر محمول ہے۔

پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سراویل کے پھاڑنے میں اضاعت مال ہے۔ لیکن ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے اور جیسے کہ آپ کے ہاں بھی خفین کو لینیم پہننا جائز نہیں بلکہ اس طرح کا ثنا چاہئے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں تو جیسے اس کے کانٹے میں اضاعت مال نہیں اسی طرح شق سراویل میں بھی اضاعت نہیں۔ (معارف السنن، ۳۳۶/۶)

حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کیسا ہے؟

جمہور کے نزدیک احرام سے پہلے ہر قسم کی خوشبو لگانا بلاکراہت جائز ہے اگرچہ اس کی خوشبو احرام کے بعد بھی باقی رہے یا اس خوشبو کا اثر باقی رہے۔ (عمدة القاری، ۱۵۶/۹) امام مالکؒ، امام محمدؒ اور امام طحاویؒ کے نزدیک محرم کیلئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے۔ ان حضرات کی دلیل مسند امام اعظمؒ میں مذکور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے نیز اسی طرح شرح معانی الآثار (۳۰۸/۱ تا ۳۱۱)، باب التطیب عند الإحرام) میں بھی ان کے مسلک پر دلائل موجود ہیں۔

جمہور کی دلیل:-

صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”طَيَّبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَحْرِمَ“ (بخاری، ۲۰۸/۱، مسلم، ۳۷۸/۱)

اس کے علاوہ دیگر روایتیں بھی ہیں جو جمہور کے مسلک پر صریح ہیں اسی وجہ سے جمہور اس کے استعمال کے جواز کے قائل ہوئے ہیں۔

باب ماجاء في أكل الصيد للمحرم

أبو حنيفة، عن محمد بن المنكدر، عن عثمان بن محمد، عن طلحة بن عبيد الله قال: تذاكرنا لحم صيد يصيده الحلال، فياكله المحرم ورسول الله صلى الله عليه وسلم نائم حتى ارتفعت أصواتنا، فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: فيما يتنازعون؟ فقلنا: في لحم صيد يصيده الحلال فياكله المحرم، قال: فامرنا بأكله۔ (ص: ۱۱۴)

محرم کیلئے خشکی کا شکار حرام ہے اس لئے کہ قرآن میں ہے: ”يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم“ اور اگلی آیت میں ہے: ”أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعُكُمْ وَالسَّيَارَةُ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا“ (سورة المائدة: آیت ۹۶) اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اسے اشارہ کیا ہو پھر بھی محرم کیلئے اس شکار کا کھانا بالاقفاق حرام ہوگا۔ البتہ اگر محرم کی اعانت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کیلئے ایسے شکار کے کھانے کے بارے میں حنفیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے ہاں اس میں تفصیل ہے: اگر غیر محرم نے محرم کیلئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کیلئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔ (معارف السنن، ۶/۳۶۰)

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حنفیہ کا استدلال حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں غیر محرم تھا میں نے شکار کیا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت جو کہ محرم تھی

ان میں سے بعض نے اس شکار کو کھایا اور بعض نے کھانے سے انکار کیا، پھر جب یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کے بارے میں سوال کیا کہ کیا تم لوگوں نے اس شکار کی طرف اشارہ کیا تھا یا حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ کی اس شکار میں کچھ مدد کی تھی؟ تو صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”انما هي طعمة أطعمكم الله“ اور اس کے کھانے کی اجازت دے دی۔ (مسلم، ۳۸۱/۱)

اگر اس میں صائد کی نیت کا اعتبار ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے سوال کیا تھا اسی طرح حضرت ابوقادہؓ سے بھی سوال کرتے کہ آپ نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ کہیں ان صحابہ کو جو کہ حرم ہیں ان کو کھلانے کی غرض سے تو شکار نہیں کیا تھا؟

اور بخاری (۳۵۰۳۲۹/۱) کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت ابوقادہؓ نے اس حمار وحشی کا شکار خود کھانے کی غرض سے نہیں بلکہ تمام رفقاء کو کھلانے کی غرض سے کیا تھا۔ نیز روایات کے ظاہر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ”عن النبي ﷺ قال: ”صيد البر لكم حلال، وأنتم حرما ما لم تصيدوه أو يُصدلكم“ (ترمذی، ۱۷۳/۱)

جواب:

۱۔ حضرت ابوقادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً قوی ہے۔ اس لئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ”مطلب“ متکلم فیہ راوی ہے اور خود امام ترمذی رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: ”المطلب لانعرف له سماعاً عن جابر“ (ترمذی، ۱۷۳/۱)

۲۔ یہ حدیث منقطع ہے جبکہ حضرت ابوقادہؓ کی حدیث میں نہ کوئی کمزور درجہ کا راوی ہے اور نہ اس میں کسی قسم کا انقطاع ہے۔

۳۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”أَوْ يُصَدِّلَكُمْ“ کے معنی یہ ہیں: ”أَوْ يُصَدِّلَكُمْ بِإِعَانَتِكُمْ أَوْ إِشَارَتِكُمْ أَوْ دَلَالَتِكُمْ“۔

حضرت ابوقادہ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟

شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا سب سے بہتر جواب حضرت ابوسعید الخدیی کی حدیث میں ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو قادہ کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روانہ ہوئے تو راستہ میں حضرت ابوقادہ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ (عمدة القاری، ۱/۱۶۷)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس جواب کے بارے میں فرماتے ہیں: ”هذا أقوى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث“

(معارف السنن، ۳۳۶/۶)

باب ماجاء في تزويج المحرم

أبو حنيفة، عن سماك، عن ابن جبير، عن ابن عباس قال: تزوج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ميمونة بنت الحارث وهو محرم۔ (ص: ۱۱۴)

حنفیہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح اور انکاح دونوں جائز ہے البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے تک جائز نہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم تزوج

میسونۃ وهو محرم“ (سنن ترمذی، ۱۷۲/۱)

ائمۃ ثلاثہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”إن المحرم لا ینکح ولا ینکح“

(سنن ترمذی، ۱۷۱/۱)

۲۔ حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: ”تزوج رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو حلال، وبنی بها وهو حلال، وکنت أنا الرسول

فیما بینہما“ (ترمذی، ۱۷۲/۱)

۳۔ یزید بن الأصم حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرتے ہیں: ”قالت تزوجنی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو حلال“ (مسلم، ۲۵۴/۱)

جواب:

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی قولی حدیث ”إن المحرم لا ینکح ولا ینکح“ یہ کراہیت پر

محمول ہے اور یہ کراہیت بھی اس شخص کیلئے ہوگی جو نکاح کرنے کے بعد اپنے اوپر قابو نہ پاسکے اور اپنی منکوحہ سے وطی کر لے۔ جیسے کہ بیچ وقت الزماء مکروہ ہے لیکن منعقد ہو جاتی ہے۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں

اختلاف پر رہ جاتا ہے ائمۃ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ مذکور ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ سے حلال ہونے کی صورت میں نکاح کیا تھا

اور ان حضرات نے ان روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ خود حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا

سے بھی یہی سروی ہے جو کہ صاحب معاملہ ہیں۔

اور حنفیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں ہے

کہ بحالت احرام نکاح ہوا تھا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کی وجوہ ترجیح:-

۱۔ یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس بارے میں کوئی روایت سند اس کے برابر

نہیں ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ جن کی صحت کا اعتراف حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کیا ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ معارف السنن میں علامہ بخاریؒ نے لکھا ہے کہ میں سے زائد فقہاء تابعینؒ اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ (معارف السنن، ۶/۳۵۰ و ۳۵۱)

۴۔ اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ طبقات ابن سعدؒ میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں مقام سرف پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے پھر عمرہ سے واپس ہوتے ہوئے مقام سرف میں ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بناء کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو چکے تھے۔ (طبقات، ۸/۱۳۲، ۱۳۵، فی ترجمہ میمونہ)

۵۔ یزید بن الاثمؒ کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے جسے طبقات میں ابن سعدؒ نے بیان کیا ہے۔ (طبقات، ۸/۱۳۳، فی ترجمہ میمونہ)

باب ماجاء في الحجامة للمحرم

أبو حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبيرة: عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم۔ (ص: ۱۱۴)

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک محرم کیلئے پھینچنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ پھینچنے لگانے کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، اگر پھینچنے لگوانے کیلئے بال کاٹے گئے تو پھر کفارہ یعنی فدیہ ادا کرنا ہوگا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک بلا ضرورت شدیدہ کے پھینچنے لگوانے کی اجازت نہیں ہے۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم
(سنن ترمذی، ۱/۱۷۱)

نیز مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا حدیث بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

امام مالکؒ اس حدیث کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں اور ان کی مستدل روایات وہ ہیں جسے عمدة القاری میں علامہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے جن میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ کی روایت پیش پیش ہے۔ (عمدة القاری، ۱۰/۱۹۳)

یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ تمام بحث مجوم یعنی پچھنے لگانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے بارے میں امام مالکؒ کے ہاں بھی ممانعت نہیں ہے۔

باب ماجاء في الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة

أبو حنيفة، عن يحيى بن أبي حية أبي جناب، عن هاني بن يزيد، عن ابن عمر قال: أَقَضْنَا مَعَهُ مِنْ عَرَاقَاتٍ فَلَمَّا نَزَلْنَا جَمَعًا أَقَامَ فَصَلَّيْنَا الْمَغْرِبَ مَعَهُ ثُمَّ تَقَدَّمْ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ، فَصَبَّ عَلَيْهِ ثُمَّ أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ، فَقَعَدْنَا نَنْتَظِرُ الصَّلَاةَ طَوِيلًا ثُمَّ قُلْنَا يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ! الصَّلَاةُ فَقَالَ: أَيُّ الصَّلَاةِ؟ فَقُلْنَا الْعِشَاءُ الْآخِرَةَ فَقَالَ: أَمَا كَمَا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدْ صَلَّيْتُ۔

(ص: ۱۱۹)

جمع کے موقع پر جمع بین الصلا تین دو مرتبہ مشروع ہے:

۱۔ عراقات میں ظہر اور عصر کی نماز ظہر کے وقت میں، یہ جمع تقدیم ہے۔

۲۔ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز عشاء کے وقت میں، یہ جمع تاخیر ہے۔

حنفیہ کے ہاں جمع بین الصلا تین عراقات میں مسنون اور مزدلفہ میں واجب ہے۔ البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں میں مسنون ہے۔ (فتح الملہم، ۳/۲۸۷)

عراقات میں جمع بین الصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:

عراقات میں جمع بین الصلا تین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے

بارے میں تین اقوال ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلا تین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔

۲۔ امام مالکؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلا تین دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

۳۔ امام احمدؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلا تین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

مزولفہ میں جمع بین الصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:-
مزولفہ میں جمع بین الصلا تین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں ہوں گی۔ حنفیہ میں سے امام زفرؒ، امام طحاویؒ اور شیخ ابن ہمامؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۳۔ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دو اذانیں اور دو اقامتیں ہوں گی۔

۴۔ امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ دو اقامتیں بغیر اذان کے ہوں گی۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ عرفات میں جمع بین الصلا تین میں ایک اذان اور دو اقامتیں ہونے کے بارے میں حنفیہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں ”ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر“ (مسلم، ۱/۳۹۷)

کہ ”آپ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں جمع بین الصلا تین ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ کی۔“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاۃ تین میں ایک اذان اور ایک اقامت ہونے کے بارے میں حنفیہ ابوداؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاۃ تین کرتے ہوئے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کیا۔ نیز اسی روایت کے ایک طریق میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کرنے کے بعد فرمایا: ”صلیتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا“ (ابوداؤد، کتاب المناسک، ۲۸۲/۱، باب الصلاۃ یکم)

۲۔ حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت ہے: ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفة بأذان واحد وإقامة واحدة“ (نصب الراية، ۶۹/۳)

امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ یہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ (بخاری، ۲۷۷/۱)

جواب:-

۱۔ صحیح بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے مغرب کی نماز کے بعد کھانا کھایا پھر عشاء کی نماز پڑھی۔ لہذا یہاں دو نمازوں کے درمیان فصل پایا گیا اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں البتہ حنفیہ اذانین کے قائل نہیں۔ اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے انہیں جمع کرنے کیلئے اذان دی گئی ہوگی۔ (عمدة القاری، ۱۵۱/۱۰)

۲۔ مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔

امام احمدؒ کی دلائل:-

۱۔ عن ابن عمر قال: جمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المغرب والعشاء بجمع کل واحدة منهما باقامة۔ (بخاری، ۲۲۷/۱)

اور ابوداؤد کی روایت میں ہے: ”ولم یناد فی واحدة منهما“

جواب:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے اور ان سے کئی صورتیں اذان اور اقامت کے بارے میں منقول ہیں اور ان سب صورتوں کو وہ درست سمجھتے تھے لہذا اضطراب روایتوں سے استدلال صحیح اور صریح روایتوں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوگا۔

دلیل (۲):

امام احمد رحمہ اللہ عرفات میں جمع بین الصلا تین میں دو اقامتوں کے ہونے پر حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر سے استدلال کرتے ہیں اور اس بارے میں ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے۔

جواب:-

۱۔ موقوف مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔



أقسام الحج والإختلاف في الأفضل منها

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الصَّبِيِّ بن معبد قال: اقبلتُ من الجزيرة حاجاً فمررتُ بسلامان ابن ربيعة وزيد بن صوحان وهما شيخان بالعذبة، قال: فسمعتُني أقول لبيك بعمره وحجة، فقال: أحدهما هذا الشخص أَضَلُّ من بعيره وقال الآخر: هذا أَضَلُّ من كذا وكذا. قال: فمضيتُ حتى إذا قضيتُ نسكِي، مررتُ بأمير المؤمنين عمرؓ فاخبرته، كنتُ رجلاً بعيد الشقة قاصي الدار اذن الله لي في هذا الوجه فأحييتُ أَنْ أَجْمَعَ عمره إلى حجة فاهللتُ بهما جميعاً ولم أنسُ فمررتُ بسلامان بن ربيعة وزيد بن صوحان فسمعتُني أقول لبيك بعمره وحجة معاً فقال أحدهما هذا أَضَلُّ من بعيره وقال الآخر هذا أَضَلُّ من كذا وكذا، وقال: فَصَنَعْتُ ماذا؟ قال: مَضَيْتُ فَطُفْتُ طَوْفاً لِعِمْرَتِي وَسَعَيْتُ سَعِيّاً لِعِمْرَتِي ثُمَّ عَدْتُ فَفَعَلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ بَقِيتُ حَرَاماً أَصْنَعُ كَمَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ حَتَّى إِذَا قَضَيْتُ آخِرَ نَسْكِ، قال: هُدَيْتُ لِسَنَةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (ص: ۱۲۱ و ۱۲۲)

حج تین قسم پر ہے:

۱۔ افراد

۲۔ تمتع

۳۔ قرآن

حج افراد:..... صرف حج کی نیت سے احرام باندھے پھر افعال حج ادا کرنے کے بعد

واپس آجائے۔

حج تمتع:..... پہلے عمرہ کیلئے احرام باندھے اور جب افعال عمرہ ادا کرنے کے بعد طہال

ہو جائے پھر یوم الترویج کو حج کیلئے احرام باندھے۔

حج قرآن:..... ایک ہی احرام کے ساتھ حج اور عمرہ کے افعال ادا کرے، یہ حج قرآن

ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن۔ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمتع جس میں سوتی ہدی نہ ہو وہ سب سے افضل ہے پھر افراد، پھر قرآن۔ احناف کے دلائل:-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر حجة بعدما ہاجر معها عمرہ“

(ترمذی، ۱۶۸/۱، باب ماجاء کم حج النبی ﷺ)

یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن امت کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا ہے۔ لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و أبو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم“ الخ۔ (ترمذی، ۱۶۹/۱، باب ماجاء فی التمتع) اس حدیث میں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے۔

۳۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: اہلوا یا آل محمد بعمرہ فی حجة“

(شرح معانی الآثار، ۳۲۱/۱، باب ما کان النبی ﷺ بہ محرم فی حجة الوداع)

یہ قولی روایت قرآن کے بارے میں صریح ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ثابت ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفرد الحج“ (ترمذی، ۱۶۹/۱، باب ماجاء فی إفراد الحج)

۲۔ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفرد الحج وأفرد أبو بکر و عمر و عثمان“ (ترمذی، ۱۶۹/۱، باب ماجاء فی إفراد الحج)

جواب:-

۱۔ قارئین کیلئے ہر طرح سے تلبیہ پڑھنا صحیح ہے لہذا جس نے ”لیک بھجہ“ سنا اس نے افراد سمجھ کر روایت کر دیا اور جس نے ”لیک بھجہ و عمرہ“ سنا تو اس نے قرآن سمجھ کر اسے قرآن روایت کر دیا۔ لیکن اصل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج حج قرآن ہی تھا۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے بعض صحابہؓ نے حج افراد کیا بعض نے تمتع اور بعض نے قرآن کیا مجاز اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی گئی۔

امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قرآن تو کیا تھا لیکن ان کی تمنا تھی کہ وہ تمتع من غیر سوق الہدی کرے، اسی بناء پر تمتع من غیر سوق الہدی سب سے افضل ہوگا۔

جواب:-

۱۔ اہل عرب میں یہ بات مشہور تھی کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے بعد لوگوں کو احرام کھولنے کا حکم دیا تو اکثر لوگوں نے اسے ناپسند سمجھتے ہوئے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا۔ اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا: ”اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا“۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پاک تمتع کے افضل ہونے کی بنا پر نہیں تھا بلکہ یہ ان کے خیال باطل کی تردید کیلئے تھا۔

افضلیت قرآن کی وجوہ ترجیح:-

۱۔ افراد کی تمام احادیث فعلی ہیں لیکن قرآن کی فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہیں۔

۲۔ قرآن میں نسبت تمتع اور افراد کے مشقت زیادہ ہے اس وجہ سے بھی قرآن افضل ہوگا۔

۳۔ قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں۔
 ۴۔ جن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے لیکن ایسے صحابہ کرام کافی ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں۔
قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ قارن چار طواف کرے گا۔ اولاً طوافِ عمرہ کرے گا جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے۔ اس کے بعد طوافِ قدم کرے گا جو کہ سنت ہے۔ پھر طوافِ اضافہ یا طوافِ زیارت جو کہ رکنِ حج ہے اس کے بعد حج کی سعی ہوگی بشرطیکہ یہ طوافِ قدم کے ساتھ نہ کی ہو، پھر طوافِ وداع کرے گا جو کہ واجب ہے۔

احناف کے ہاں اگر کوئی شخص طوافِ عمرہ میں طوافِ قدم کی نیت کر لے تو اسے الگ طوافِ قدم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جیسا کہ کوئی شخص مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں ہی تحیۃ المسجد کی نیت کر لے تو اس کی تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں قارن کا طوافِ قدم بھی ادا ہو جائے گا بشرطیکہ طوافِ عمرہ کرتے ہوئے اس نے نیت کی ہو۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں۔ طوافِ قدم، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع۔ ان حضرات کے نزدیک قارن طوافِ عمرہ الگ سے نہیں کرے گا بلکہ طوافِ اضافہ میں اس کا داخل ہو جائے گا۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت میں ہے کہ حضرت سحی بن معبدؓ سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فَصَنَعْتُ مَاذَا؟“ تو حضرت صبی نے جواب دیا: ”مَضَيْتُ فَطَفْتُ طَوَافًا لِعِمْرَتِي وَسَعَيْتُ سَعْيًا لِعِمْرَتِي ثُمَّ عَدْتُ فَفَعَلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ بَقِيتُ حَرَامًا أَصْنَعُ كَمَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ حَتَّى إِذَا قَضَيْتُ آخِرَ نَسْكَي“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هَذِيئَةٌ لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ ﷺ“۔ (مسند الامام الاعظم، ص ۱۲۲)

۲۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ہے: ”طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طواف لعمرتہ و حجتہ طوافین، وسعی سعین“
(دارقطنی، ۲/۲۶۴، باب المواقیث)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافاً واحداً۔ (ترمذی، جلد ۱، باب ماجاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً)
نیز اس طرح کا مضمون حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ (بخاری، ۲/۲۱۱، مسلم، ۳۸۶/۱)

جواب:-

۱۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے ہیں۔ اس لئے اس طرح کے مضمون کی احادیث کی تاویل کی جائے گی۔ ائمہ ثلاثہ حضرت جابرؓ کی حدیث اور اس مضمون کی دیگر احادیث جو مروی ہیں ان میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے طواف زیارت مراد ہے جس میں طوافِ عمرہ کا تذکرہ ہو گیا ہے۔

اور حنفیہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدوم کا تذکرہ ہو گیا ہے۔ اور حنفیہ کی توجیہ رائج ہے اس لئے کہ اس توجیہ سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

وفی رواية عن الصبي بن معبد قال: كنت حديث عهد بنصرانية فقلت للكوفة أريد الحج في زمان عمر بن الخطاب فاهل سلمان وزيد بن صومان بالحج وحده واهل الصبي بالحج والعمرة فقالا ويحك تمتعت وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتعة۔ (ص: ۱۲۲)

قد نهى رسول الله ﷺ عن المَتعة:

مَتعة سے مراد تَمَتُّع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تَمَتُّع کرنے سے منع فرمایا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے البتہ حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں آتا ہے کہ یہ حضرات تَمَتُّع کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کا تَمَتُّع سے منع کرنا یہ ”ترمذی“ میں ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت روایت سے معلوم ہوتا ہے اور حضرت عثمانؓ کا منع کرنا یہ صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ (بخاری، ۲۱۲۱، مسلم، ۴۰۲۱، میں یہ روایتیں موجود ہیں)

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ کی حج تَمَتُّع سے منع کرنے کی وجہ:-

ان کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ حضرات ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کیلئے مستقل سفر کرنے کو تَمَتُّع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اس توجیہ کی تائید مسلم کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”فافصلوا حجاجكم من عمرتكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم“ (مسلم، ۳۹۳۱) اور حنفیہ کے ہاں بھی یہ صورت افضل ہے۔

أبو حنيفة، عن عبد الله، عن ابن عمر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة على بعير أورك إلى سواد وهو الناقة القصوى متقلداً بقوس متعماً بعمامة سوداء من وبر۔ (ص: ۱۲۶)

سیاہ عمامہ پہننا افضل ہے یا سفید؟

سفید عمامہ پہننا افضل اور سنت سے ثابت ہے، امام حاکمؒ نے اپنی ”مستدرک“ میں ایک روایت نقل کی ہے: ”ثم أمر عبدالرحمن بن عوف بتجهيز سريّة بعثه عليها وأصبح عبدالرحمن قد اعتم بعمامة من كرايس سوداء فأدناه النبي ﷺ ثم نقضه وعممه بعمامة بيضاء وأرسل من خلفه“

(مستدرک علی الصحیحین، ۵۸۳/۴، دار الکتب العلمیہ)

اس روایت میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عبدالرحمن بن عوفؓ کو سفید عمامہ پہنایا ہے۔

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں امام نوویؒ کا قول نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی مواظبت اور تعامل سفید عمامے پر ہی ہے۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ رقمطراز ہیں:

”بأن الذي واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون إنما هو البياض ثم قال الصحيح أنه يلبس البياض دون السواد“ (مرقاۃ، ۲/۲۶۹)

نیز شرح مسلم میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

”ولكن الأفضل البياض“ (شرح مسلم للنووی، ۱/۳۳۲)

کہ سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ ”رد المحتار“ میں لکھتے ہیں کہ سفید عمامہ استعمال کرنا مستحب ہے۔ (رد المحتار، ۶/۳۵۱)

اسی طرح ”خلاصۃ الفتاویٰ“ میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات (حالتِ حضر) میں سفید عمامہ ہی استعمال کرتے تھے اور حالتِ سفر و جہاد کی حالت میں سیاہ عمامہ استعمال کرتے تھے۔

لہذا سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔ نیز سیاہ عمامہ بھی متعدد صحیح روایات سے ثابت ہے اس لئے ان دونوں کے استعمال میں اگر نیت سنت پوری کرنے کی ہو تو بہت بہتر ہے۔ لیکن صرف کالے عمامے ہی کو سنت کہنا یا صرف سفید ہی کو سنت کہنا مناسب نہیں بلکہ دونوں ثابت ہیں۔



کتاب النکاح

لغت میں نکاح کے معنی ضم اور وطی کے آتے ہیں، وطی ضم کا ذریعہ ہے، بعد میں لفظ نکاح کا ترویج پر اطلاق ہونے لگا، کیونکہ ترویج ہی میاں بیوی میں ملنے کا سبب ہوتی ہے۔

لفظ نکاح اصل وضع کے اعتبار سے عقد کیلئے ہے یا وطی کے لئے؟

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک لفظ نکاح عقد میں حقیقت ہے اور وطی میں مجاز۔

(اوجز المسالك، ۹/۶۲۵)

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک لفظ نکاح معنی وطی میں حقیقت ہے اور عقد میں مجاز۔ شوافع کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ (فتح الباری، ۹/۱۳۸)

نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا مباحات میں؟

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ عبادات میں شامل ہے اور شافعیہ اسے مباحات میں شامل کرتے ہیں۔ (فتح القدیر، ۳/۹۸ تا ۱۰۱۲)

مالکیہ کے اس بارے میں دو قول ملتے ہیں ایک یہ کہ نکاح ”اقوات“ میں سے ہے، قوت اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے اور نکاح بھی ایسی چیز ہے کہ اس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح تقاہات کی قبیل سے ہے اور فواکہ کا استعمال اگر کیا جائے تو اچھی بات ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں۔

تحلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟

فرائض کے بعد آدمی کیلئے تحلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟ حنفیہ اور حنابلہ نکاح کو افضل کہتے ہیں اس کے برخلاف شوافع تحلی للنوافل کو افضل قرار دیتے ہیں۔

(المغنی لابن قدامہ، ۷/۴)

نکاح کرنا سنت ہے یا واجب؟

جمہور کے نزدیک نکاح کرنا سنت ہے، البتہ داؤد ظاہری، علامہ ابن حزم کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

علماء کے درمیان مذکورہ اختلاف عام حالات کے اعتبار سے ہے جبکہ زنا وغیرہ میں جتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو، لیکن عند التوقان سب کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، سوائے شافعیہ کے کہ یہ حضرات عند التوقان بھی وجوب کے قائل نہیں صرف مستحب کہتے ہیں۔
(شرح مسلم للنووی، ۴/۲۳۸، کتاب النکاح، باب استحباب النکاح)

داؤد ظاہری وغیرہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَانِكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ (سورۃ النساء: ۳) یہ حضرات کہتے ہیں کہ ”فانکحوا“ امر کا صیغہ ہے، لہذا نکاح کرنا واجب ہوگا۔

جواب:-

۱۔ امر ہر جگہ وجوب کیلئے نہیں آتا، نیز آیت کریمہ کا سیاق و سباق بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح واجب نہیں ہے۔

دلیل (۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سِتِّي فليْسَ مِنِّي“ (بخاری، ۷/۵۷۷)

اس سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

جواب:-

۱۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وعید اس شخص کیلئے بیان فرمائی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے اعراض کرتا ہو، اور اگر کوئی شخص سنت سے اعراض نہیں کرتا اور نکاح صرف اس وجہ سے نہیں کرتا کہ اسے نکاح کی ضرورت اور حاجت نہیں تو یہ وعید اس کے لئے نہیں ہوگی۔

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريده قال: تذاكر الشؤم في الدار والفرس والمرأة، فشؤم الدار أن تكون ضيقة لها جيران سوء، وشؤم الفرس أن تكون جموحاً وشؤم المرأة أن تكون عاقراً، زاد الحسن بن سفيان سيئة الخلق عاقراً وفي رواية إن يكن الشؤم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس۔

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین چیزوں میں نحوست ہوتی ہے:

۱۔ عورت

۲۔ گھر

۳۔ گھوڑا

جبکہ دوسری احادیث میں بدقالی سے نبی کی گئی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہوتی۔ لہذا دونوں قسم کی احادیث میں تعارض ہوا۔ علماء نے اس تعارض کو رفع کرنے کیلئے مختلف جوابات دیئے ہیں، بہتر جواب یہ ہے کہ یہ کلام بناء بر فرض و تقدیر ہے یعنی بالفرض اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو ان تینوں میں ہوتی چنانچہ مسند امام اعظم میں مذکور روایت ”إن یکن الشؤم فی شیء ففی الدار والمرأة والفرس“ سے بھی اس جواب کی تائید ہوتی ہے۔

باب ماجاء في استثمار البکر والثیب

أبو حنيفة عن شيبان بن عبد الرحمن عن يحيى بن ابي كثير عن المهاجرين عكرمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تنكح البکر حتى تستأمر ورضاها سكوتها ولا تنكح الثیب حتى تستأذن، وفي رواية لا تزوج البکر حتى تستأمر ورضاها سكوتها، ولا تنكح الثیب حتى تستأذن، وفي رواية لا تنكح البکر حتى تستأمر وإذا سكت فهو إذن، ولا تنكح الثیب حتى تستأذن۔ (ص: ۱۳۲)

حکم النکاح بعبارة النساء:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک ولی کی اجازت اور عبارت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا اور نہ ہی عبارت نساء سے نکاح صحیح ہوتا ہے نیز عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، باکرہ ہو یا شبیہ، انعقاد نکاح کیلئے ولی کی اجازت و تعبیر ضروری ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح عبارت نساء کے ساتھ ولی کے بغیر بھی منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ عورت آزاد، عاقلہ اور بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مستحب ہے۔

(الہدایۃ، ۳۱۳/۲، باب فی الاولیاء والا کفاء)

امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ یہی ہے، البتہ امام صاحبؒ کی حسن بن زیاد سے جو روایت مروی ہے اس میں ہے کہ عورت اگر کفو میں نکاح کرے گی تو منعقد ہو جائے گا اور غیر کفو میں درست نہیں، حنفیہ کے نزدیک یہی روایت رائج اور مفتی یہ ہے، قاضی خانؒ نے اسی روایت کو اصح کہا ہے نیز علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں: ”هذا أقرب إلى الاحتیاط“

(تبيين الحقائق، ۲/۱۱۷)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں تین روایتیں منقول ہیں: پہلی روایت جمہور کے مطابق یعنی بلا ولی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی جواز فی غیر الکفو، آخر میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی ظاہر الروایۃ والی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا یعنی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں:

پہلی روایت میں یہ ہے کہ ”نکاح بغیر ولی“ ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ ان کی دوسری روایت میں ہے کہ امام محمدؒ نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا یعنی امام محمدؒ بھی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

حاصل یہ کہ بغیر ولی کے نکاح بعبارة النساء منعقد ہو جاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، یہی امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی اسی روایت

کی طرف رجوع منقول ہے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ“ (ترمذی، ۲۰۸/۱) جواب:-

۱۔ یہ حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے۔

۲۔ ”لَا“ نفی کمال کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بغیر ولی کے نکاح تو ہو جاتا ہے لیکن کمال تب آتا ہے جب ولی بھی شریک ہو۔ دلیل (۲):

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إِذَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ (ترمذی، ۲۰۸/۱) جواب:-

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۲۔ ”فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح قائم نہ ہوگا، اور ”بَاطِلٌ“ غیر مفید کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا“ اس آیت کریمہ میں باطل غیر مفید کے معنی میں مستعمل ہے۔

۳۔ مذکورہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جب عورت غیر کفو میں نکاح کرے اور حسن بن زیاد کی روایت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی روایت پر ہے۔ (فتح القدیر، ۳/۱۵۷) حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ عَنْهُنَّ مَا كُنَّ فِيهِ مِنَ الْإِكْمَانِ“ (سورۃ البقرة: ۲۳۲) ینکحن أزواجهن“

اس آیت کریمہ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عباراتِ نساء سے منعقد ہو جاتا ہے، یہ استدلال اشارۃً انص سے ہے۔

اور اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، اس سے معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، یہ استدلال عبارتِ انص سے ہے۔

۲۔ ”فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ (سورة البقرة: ۲۳۳)

اس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں عدت گزارنے کے بعد نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں، اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ اس پر واضح ہیں کہ عباراتِ نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

۳۔ ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ (البقرة: ۲۳۰)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔

۴۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

”الْأَيُّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تَسْتَأْذِنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا“

(ترمذی، ۲۱۰/۱)

”ایم“ کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ اس سے صرف ثیبہ مراد لیتے ہیں۔ (شرح مسلم للنووی، ۴۵۵/۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ ”الْأَيُّمُ“ سے اگر صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی ہمارا استدلال صحیح ہے اس لئے کہ کم سے کم ثیبہ کے بارے میں تو یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

۵۔ طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن کا نکاح عبد الرحمن کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا۔

(طحاوی، ۶/۲، باب النکاح بغیر ولی عصب)

یہ نکاح بغیر ولی کے تھا اس سے بھی معلوم ہوا کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

”ولایتِ اجبار“ کی بحث:-

اس حدیث کے تحت ولایتِ اجبار کا مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک ”ولایتِ اجبار“ کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایتِ اجبار اس پر حاصل ہے اور اگر عورت ثیبہ ہے تو صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایتِ اجبار اس پر حاصل نہیں۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے یعنی ولی کو صغیرہ پر ولایتِ اجبار حاصل ہے کبیرہ پر نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

حاصل یہ کہ صغیرہ باکرہ پر سب کے ہاں بالاتفاق ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولی کو ولایتِ اجبار حاصل نہیں اور کبیرہ باکرہ پر امام شافعیؒ کے نزدیک ولایتِ اجبار حاصل ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر حنفیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار حاصل ہے امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ یعنی دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ (فتح القدیر، ۳/۱۶۱)

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لا تنكح الثيب حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن وإذنهما الصموت“ (ترمذی، ۱/۲۱۰)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا حکم ایک بیان کیا گیا ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”أن جاریة بکرا أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت أن أباهما زوّجها وهي کارهة فخیّرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ (ابو داؤد، ۱/۲۸۵-۲۸۶)

یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔ چنانچہ اس روایت کی صحت کا اعتراف کرتے ہوئے حافظ صاحب فرماتے ہیں: ”رحالہ ثقات“ (فتح الباری، ۹/۱۹۶)

امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ لَيْثِهَا“ (ترمذی، ۲۱۰۱)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”ایم“ سے مراد شیبہ ہے اور حدیث پاک کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ باکرہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار نہیں ہے لہذا باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوگی۔

جواب:-

۱۔ ”ایم“ سے مراد بلاشوہر والی عورت ہے اور ”ایم“ کا اطلاق باکرہ اور شیبہ دونوں پر ہوتا ہے۔ لہذا وہ باکرہ جس کا شوہر نہیں ہے اور کبیرہ ہے اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہوگا۔

۲۔ مفہوم مخالف حنفیہ کے ہاں حجت نہیں ہے۔

باب ماجاء فی المتعة

أَبُو حَنِيفَةَ، عَنِ الزَّهْرِيِّ: عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمُتْعَةِ۔ (ص: ۱۳۴)

متعہ کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ مذکورہ روایت میں بھی اسی حرمت کا بیان

ہے۔
روافض کے نزدیک متعہ کا رتبہ:-

اہل تشیع اور روافض کے نزدیک متعہ حلال ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عظیم ترین عبادت بھی ہے۔ اسی وجہ سے ان حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مرتبہ متعہ کرتا

ہے تو اس کا درجہ حضرت حسینؑ کے درجہ برابر ہو جاتا ہے اور اگر کوئی دوسرے مرتبہ کرتا ہے تو اس کا درجہ حضرت حسنؑ کے برابر ہو جاتا ہے، اور اگر کسی نے تین مرتبہ کیا تو اس کا درجہ حضرت علیؑ کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے اور جس نے چار مرتبہ کیا تو اس کا درجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے (نعوذ باللہ)۔ چنانچہ ان کی مشہور کتاب ”تفسیر منہاج الصادقین“ میں فتح اللہ کاشانی نے جو کہ ان کا مجتہد ہے مذکورہ روایت فضائل متعہ بیان کرتے ہوئے نقل کی ہے اور اس روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من تمتع مرة كان درجته كدرجة الحسن، ومن تمتع مرتين فدرجته كدرجة الحسن، ومن تمتع ثلاث مرات كان درجته كدرجة علي بن أبي طالب ومن تمتع أربع مرات فدرجته كدرجتي“ (منہاج الصادقین: ۴۹۳)

جمہور کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”والذين هم لفروجهم حافظون ۝ إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين ۝ فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون“ (سورة المعارج: ۲۹، ۳۰، ۳۱)

باری تعالیٰ نے ان آیات میں دو قسم کی عورتوں کے ساتھ جماع کی اجازت دی ہے ایک ازواج اور دوسری باندیوں کے ساتھ، ان قسموں کے علاوہ سے شہوت پوری کرنے والوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ سرکش اور باغی ہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لکم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملکت أیمانکم“ (سورة النساء: ۲)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح اور ملک یمین کی اجازت دی گئی ہے نہ کہ متعہ کی اس لئے کہ متعہ ان دونوں سے خارج ہے۔ وہ اس طرح کہ زوجہ کیلئے میراث، سکنتی، عدت اور اس نکاح سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوتا ہے جبکہ روافض متعہ میں ان میں سے

کسی چیز کا ثبوت نہیں مانتے۔ اور باندی سے اس طرح خارج ہے کہ باندی فروخت کر سکتے ہیں اور متعہ والی عورت کو فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ جمہور کے پاس متعہ کی حرمت پر بے شمار دلائل موجود ہیں جن کی بناء پر جمہور متعہ کی حرمت کے قائل ہوئے ہیں۔
روافض کی دلیل:-

۱۔ فما استمتعتم به منهن فاتوهن أحورهن فريضة، ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة، إن الله كان عليما حكيما۔ (سورة النساء: ۲۴)
حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرأت اس طرح ہے: ”فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى“

(الجامع لاحکام القرآن للطبرانی، ۱۳۰۵)
روافض کہتے ہیں کہ اس آیت میں متعہ، اجل اور اجرت تینوں کا ذکر ہے اور اسی کا نام متعہ ہے۔ لہذا متعہ قرآن سے ثابت ہے۔
جواب:-

۱۔ قرآن پاک کی اس مذکورہ آیت کے سیاق و سباق کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ روافض کا اس آیت کریمہ سے متعہ کا اثبات کرنا سراسر باطل ہے۔ چنانچہ اس آیت سے پہلی والی آیت ”حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم..... الخ“ سے باری تعالیٰ محرمات کا بیان کر رہے ہیں، اس کے بعد متصل آیت ”وَأَحِلَّ لَكُمْ مَسَوراءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ“ سے ان عورتوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حلال اور جائز ہے پھر اس کے بعد ”فما استمتعتم به منهن“ سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب ان مذکورہ حلال عورتوں سے نکاح کرو تو ان کو مہر بھی دو۔ خلاصہ یہ کہ آیت کے سیاق و سباق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ”فما استمتعتم به“ سے کسی مستقل چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کلام پر تفریع اور اسکا تتمہ ہے۔

۲۔ آپ کی پیش کردہ آیت میں ”أحورهن“ بالاتفاق ”مہورهن“ کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں دیگر مقامات میں بھی اجر کا لفظ مہر کے لئے استعمال ہوا ہے

جیسے ”فانكحوهن باذن أهلهن واتوهن أجورهن“ (سورة النساء: ۲۵) اور ”لا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا اتيموهن أجورهن“ (سورة الممتحنة: ۱۰)

۳۔ آپ کی پیش کردہ قرأت قرأت شاذہ ہے اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

ابتدائے اسلام میں جو متعہ حلال تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا!

جن روایتوں میں متعہ کا ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ممانعت فرمائی اس متعہ سے مراد نکاح موقت ہے نہ کہ روافض والا متعہ اس لئے کہ روافض ولا متعہ یہ زنا ہے اور زنا کی اجازت اسلام میں کبھی نہیں دی گئی، اس لئے کہ نکاح موقت گواہوں کی موجودگی میں ہوتا ہے اسی طرح اس میں استبراء بھی ہوتا ہے اور ولی کی اجازت بھی ہوتی ہے۔ اور روافض کے متعہ میں مذکورہ چیزیں نہیں ہوتی ہیں۔ ان وجوہات کی بنا پر روافض کا متعہ زنا ہوگا نہ کہ نکاح موقت۔ اور ابتدائے اسلام میں جو متعہ تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا نہ کہ روافض والا متعہ۔

نیز جس طرح شراب اور سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں رہی اسی طرح نکاح موقت یا متعہ کی حرمت کے نزول کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کے جواز کا ثبوت بعض روایات میں ملتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ان کی طرف یہ نسبت ان کے اقوال شاذہ کی بنیاد پر ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے رجوع بھی ثابت ہے۔ چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: ”وإنما روى عن ابن عباس شيء من الرخصة في المتعة، ثم رجع عن قوله حيث اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم“ (ترمذی، ۲۱۳۷/۱، باب ما جاء في نكاح المتعة)

أبو حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن المتعة أبو حنيفة، عن الزهري: عن رجل من

ال سيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم فتح مكة. وفي رواية عام الفتح أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام غزوة خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وعن متعة النساء۔ (ص: ۱۳۴)

حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق:-

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ متعہ منسوخ ہو چکا ہے البتہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ کب اور کس موقع پر یہ منسوخ ہوا؟

بعض روایات سے غزوہ خیبر، بعض سے فتح مکہ، بعض سے غزوہ اوطاس بعض سے غزوہ تبوک اور بعض روایات سے حجۃ الوداع میں اس کی حرمت کا اعلان معلوم ہوتا ہے۔

تبوک والی روایات ضعیف ہیں اس وجہ سے قابل اعتبار نہیں البتہ حجۃ الوداع والی روایات صحیح ہیں لیکن حرمت کا اعلان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پہلے ہی کر دیا تھا، چونکہ مسلمانوں کا حجۃ الوداع کے موقع پر بہت بڑا مجمع تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔ اور غزوہ اوطاس فتح مکہ کے متصل بعد ہوا تھا اس وجہ سے بعض راویوں نے فتح مکہ کے بجائے غزوہ اوطاس کا ذکر کر دیا۔ (فتح الباری، ۱۷۰۹)

اب غزوہ خیبر اور فتح مکہ والی روایات رہ جاتی ہیں۔ تو اس بارے میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں کہ متعہ کی حرمت اولاً خیبر میں ہوئی، اس کے بعد فتح مکہ کے موقع پر تین دن کیلئے یہ مباح قرار دیا گیا اور تین دن کے بعد ہمیشہ کیلئے اسے حرام قرار دے دیا گیا اس طرح اس میں دو مرتبہ نسخ ہوا۔ اس تفصیل کے بعد علامہ نوویؒ نے اسی توجیہ کو رائج قرار دیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی، ۱/۳۵۰)



باب ما جاء في العزل

أبو جنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: عن علقمة والأسود أن عبد الله بن مسعود سئل عن العزل قال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو أن شيئاً أخذ الله ميثاقه استودع صخرة لخرج - (ص: ۱۳۴ و ۱۳۷)

عزل کا مطلب یہ ہے کہ جماع کرتے وقت مرد فرج سے باہر انزال کرے، علامہ ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک عزل حرام ہے اس کے برخلاف جمہور علماء کے نزدیک عزل جائز ہے۔
جمہور کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”کنا نعزل علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم والقرآن ينزل“ (بخاری، ۷/۸۴۲)
یعنی اگر عزل حرام ہوتا تو اس کی حرمت قرآن میں نازل ہو جاتی لیکن جب حرمت نہیں نازل ہوئی تو پھر عزل جائز ہوا۔
ظاہریہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جذامہ بنت وہب اسدی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے متعلق ارشاد فرمایا: ”ذلك الواد الخفي“ (صحیح مسلم، ۱/۴۶۶)
”وَاد“ کے معنی زندہ درگور کرنے کے ہیں۔ تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ عزل خفیہ طور پر زندہ درگور کرنا ہے۔
جواب:-

۱۔ بعض حضرات نے اس روایت کو منسوخ قرار دیا ہے۔
۲۔ بعض حضرات نے اس روایت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا ہے یعنی عزل جائز تو ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے اس لئے کہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز نہیں اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ عورت کی اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے۔

باندی سے عزل کرنے میں باندی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟

اس بات پر سب متفق ہیں کہ باندی سے آقا بلا اجازت عزل کر سکتا ہے لیکن اگر باندی کسی کے نکاح میں ہو تو پھر امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور جمہور کے نزدیک آقا سے اجازت ضروری ہے یعنی آقا کی اجازت کافی ہوگی باندی سے اجازت لینا ضروری نہیں اس کے برخلاف صاحبینؒ کہتے ہیں کہ باندی کی اجازت ضروری ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شادی شدہ باندی سے عزل کیلئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں۔

(فتح الباری، ۳۸۴/۹، فتح القدیر، ۳/۳۷۹)

باب ماجاء أنّ الولد للفراش

أبو حنيفة، عن حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عمر ابن الخطاب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الولد للفراش وللغاهر الحجر۔

(ص: ۱۳۷)

علامہ سیوطیؒ اور اکثر محدثینؒ نے اس حدیث کو احادیث متواترہ میں شمار کیا ہے، چنانچہ اس روایت کو میں سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایت کرتے ہیں۔ (تکملۃ فتح الملہم، ۸۳/۱)

”حجر“ سے مراد کیا ہے؟

بعض حضرات نے خبیث کے معنی مراد لئے ہیں یعنی ”حرمان الولد الذی یدّعیہ“ اور بعض نے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں پہلے معنی کو رائج قرار دیا ہے۔ (فتح الباری، ۳۶/۱۲) لیکن روایت میں حجر سے رجم کے معنی کی طرف بھی

اشارہ مقصود ہے۔

فراش کی قسمیں:-

فراش تین قسم پر ہیں:

۱۔ فراش قوی

۲۔ فراش متوسط

۳۔ فراش ضعیف

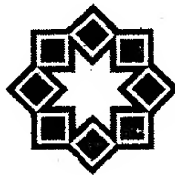
فراش قوی:..... یہ منکوحہ کا فراش ہے اس میں نسب بلا دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے مستثنیٰ بھی نہیں ہوتا الا یہ کہ زوج لعان کرے۔

فراش متوسط:..... یہ اُم ولد کا فراش ہے اس میں مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کیلئے کافی ہے، البتہ نسب کی نفی سے بغیر لعان کے نسب منقہ ہو جاتا ہے، لعان ضروری نہیں۔

فراش ضعیف:..... یہ عام باندیوں کا فراش ہے اس میں نسب ثابت کرنے کیلئے دعویٰ ضروری ہے بغیر دعویٰ کے نسب ثابت نہیں ہوتا البتہ مولیٰ پر دیانۃ دعویٰ نسب ضروری ہے۔ (فیض الباری، ۱۸۹۳، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات)

حنفیہ کے نزدیک اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے پھر بھی نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ زوجین کی عرصہ دراز سے ملاقات نہ ہوئی ہو اس لئے کہ حدیث باب میں ہے: "الولد للفراش" اور یہ فراش قوی ہے۔

(البحر الرائق، ۱۸۹۳، باب ثبوت النسب)



کتاب الرضاع

باب ماجاء قليل الرضاعة وكثيرها سواء في التحريم

أبو حنيفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شريح، عن علي، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، قليله وكثيره۔

(ص: ۱۳۷ و ۱۴۱)

رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے؟

امام ابوحنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک رضاعت قلیل ہو یا کثیر اس کی ہر مقدار محرم ہے، امام احمدؒ کی مشہور مقدار بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پانچ رضعات سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی اور یہ پانچ بھی متفرق اوقات میں اور سیر ہو کر ہونا ضروری ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک حرمت رضاعت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَأَمَّهُنَّ كَمِ الْأُنثَىٰ أَرْضَعْنَكُمْ“ (سورۃ النسا: ۲۳)
اس آیت کریمہ میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق رضاعت کو حرمت کا سبب قرار دیا ہے اور کتاب اللہ پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی صحیح نہیں۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: ”مَا كَانَ الْحَوْلِيُّ وَإِنْ كَانَتْ مَصَّةً وَاحِدَةً فَهِيَ تَحْرِمُ“۔ (موطا امام محمد، باب الرضاع)

۳۔ مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ حدیث باب بھی حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔
شافعیہ کی دلیل:-

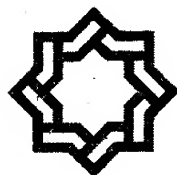
۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ،

فَنُسِخَ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسِ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ“ (ترمذی، ۲۱۸/۱)

جواب:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔

۲۔ ممکن ہے کہ یہ نسخ عہد نبوی کے آخر میں ہوا ہو جس کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس نسخ کا علم نہ ہوا ہو۔



کتاب الطلاق

طلاق کے لغوی معنی ”رفع القید“ کے آتے ہیں اور اصطلاح شرع میں نکاح کی قید کے رفع کرنے کو طلاق کہتے ہیں۔ (فتح الباری، ۹/۴۳۳)

احناف کے نزدیک طلاق سنت کی دو صورتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ آدمی ایسے طہر میں عورت کو طلاق دے جس میں اس کے ساتھ جماع نہ کیا ہو اور اس کے بعد اسے عدت گزارنے کیلئے چھوڑ دے اور کوئی طلاق اسے دوبارہ نہ دے۔ اسے طلاق احسن کہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک طہر میں ایک طلاق دے پھر دوسرے طہر میں دوسری اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے، اس صورت کو طلاق حسن کہتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق احسن اور حسن دونوں طلاق سنت میں شامل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طلاق سنت کی تعریف یہ ہے کہ آدمی ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو اور پھر اس کی عدت گزارنے دے، یعنی یہ حضرات صرف طلاق احسن کو طلاق سنت کہتے ہیں۔

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن رجل، عن ابن عمر: أنه طلق امرأته وهي حائض، فعيب ذلك عليه، فراجعها، فلما طهرت من حيضها، طلقها واحتسب بالتطليقة التي كان أوقع عليها وهي حائض۔ (ص: ۱۴۱)

حنفیہ، مالکیہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک اگر کسی نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دیا تو اس طلاق سے رجوع کرنا واجب ہے البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب

ہے۔ (مکملہ فتح الملہم، ۱/۱۳۵)

حنفیہ اور مالکیہ اس مسئلہ میں رجوع کے وجوب پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اس روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیا تو حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طلاق کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: ”مَرَهُ فَلْيَرْجِعْهَا“ (بخاری، ۲/۷۹۰)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں امر و وجوب کیلئے ہے اس وجہ سے حالت حیض میں طلاق دینے کے بعد رجوع کرنا واجب ہوگا۔ البتہ شوافع اور حنابلہ اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

حالات حیض میں طلاق دینے کا حکم:-

ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک حیض میں طلاق دینا حرام ہے لیکن اگر دے دیا تو واقع ہو جائے گی، اس کے برخلاف حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن قیم، علامہ ابن حزمؒ اور روانض کے نزدیک حیض میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(زاد المعاد، ۲۲۱/۵، حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض)

جمہور کے دلائل:-

۱۔ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”حُسِبْتُ عَلَىٰ

بِطَلِيقِهِ“ (بخاری، ۲/۷۹۰)

اس روایت میں تصریح ہے کہ انہوں نے جو اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تھی وہ معتبر سمجھی گئی اور اسے شمار بھی کیا گیا۔

۲۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ حدیث باب بھی جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کی دلیل:-

۱۔ سنن ابوداؤد کی روایت ہے: ”طَلَّقَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ امْرَأَتَهُ، وَهِيَ حَائِضٌ

عَلَىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَ عُمَرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عليه وسلم، فقال: إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائض، قال عبد الله، فَرَدَّهَا عَلَيَّ، ولم يرها شيئاً“ (ابوداؤد، باب في طلاق السنة)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس روایت کے آخر میں ہے: ”وَلَمْ يَرَهَا شَيْئاً“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض میں طلاق معتبر نہیں۔
جواب:-

۱۔ ”وَلَمْ يَرَهَا شَيْئاً“ کا یہ اضافہ ”ابوالزبیر“ کا تفسر ہے۔

۲۔ اس روایت کا مطلب یہ ہے ”لَمْ يَرِ الرَّجْعَةَ شَيْئاً مَمْنُوعاً“ کہ طلاق سے رجوع کرنے کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممنوع نہیں سمجھا۔ (بذل المجود، ۶۱/۳)

باب ماجاء في الأمة تعتق ولها زوج

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة: أنها أعتقت
بريرة ولها زوج مولی لآل أبي احمد، فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت، ففرق
بينهما وكان زوجها حراً۔ (ص: ۱۴۵)

باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر اگر غلام ہو تو بالاتفاق سب کے نزدیک باندی کو اختیار حاصل ہوگا اگر وہ چاہے تو شوہر کے ساتھ رہے اگر چاہے تو اسے چھوڑ دے، اس اختیار کو اختیارِ عتق کہتے ہیں۔

اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو پھر باندی کو اختیارِ عتق حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اختیار حاصل نہیں ہوگا اس کے برخلاف حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر آزاد ہو پھر بھی باندی کو اختیار حاصل ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ ”عن الأسود، عن عائشة قالت: كان زوج بريرة حراً، فخيرها رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (ترمذی، ۲۱۹/۱)
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت: كان زوج بريرة عبداً
فخبرها النبي صلى الله عليه وسلم فاختارت نفسها، ولو كان حراً لم يُخبرها۔
(ترمذی، ۲۱۹/۱)

دونوں فریق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو کہ
حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے واقعہ سے متعلق ہے ایک کو اسود حضرت عائشہ سے
روایت کرتے ہیں اور دوسری کو عروہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور دونوں
روایتوں میں تعارض ہے اس لئے کہ اسود روایت کرتے ہیں: ”کان زوج بريرة حراً“ اور
عروہ روایت کرتے ہیں: ”کان زوج بريرة عبداً“
جواب:-

۱۔ آپ کی پیش کردہ روایت میں ”ولو كان حراً لم يُخبرها“ کا جملہ حدیث کا
جزء نہیں ہے بلکہ یہ عروہ کا قول ہے جیسا کہ سنن نسائی کی روایت میں اس کی صراحت موجود
ہے۔

۲۔ اسود کی روایت رائج ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس حدیث کو
تین راویوں نے روایت کیا ہے: اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔
عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں، ایک میں زوج بریرہ کے آزاد ہونے کا
ذکر ہے اور دوسرے میں غلام ہونے کا ذکر ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک میں زوج بریرہ کے حر ہونے کا ذکر
ہے اور دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے۔

ان کے برخلاف اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں، اس میں زوج بریرہ کے
صرف آزاد ہونے کا ذکر ہے۔ لہذا اسود کی زوج بریرہ کے حر ہونے کے متعلق جو روایت
ہے وہ رائج ہوگی۔ (بذل المجود، ۳۶۲/۱)

باب ماجاء في المطلقة ثلاثاً لها السكنى والنفقة

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود قال: قال عمر بن الخطاب: لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ بقول امرأة لاندري صدقت أم كذبت، المطلقة ثلاثاً لها السكنى والنفقة۔ (ص: ۱۴۵)

لاندري صدقت أم كذبت:

ان الفاظ کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے ذخیرہ احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ اور بعض حضرات نے ان الفاظ کو ذکر کرنے کے بعد اس سے دو نتیجے نکالے ہیں ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرا نتیجہ یہ نکالا کہ حضرت عمرؓ نے حدیث مذکورہ کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت میں یہ دونوں اعتراض غلط ہیں۔ جہاں تک پہلی بات ہے تو حدیث پاک کے یہ الفاظ مسند امام اعظم کے علاوہ کسی اور کتاب میں مذکور نہیں بلکہ دیگر کتب میں اس روایت میں ان مذکورہ الفاظ کے بجائے ”لاندري أحفظت أم نسيت“ کے الفاظ آئے ہیں۔ اس وجہ سے محدثین نے مسند امام اعظم کی روایت کے مذکورہ الفاظ کی توجیہ کی ہے، وہ یہ کہ ”صدقت“ اصابت کے معنی میں ہے اور ”کذبت“ أخطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں کہ انہوں نے کسی صحابیہ کی طرف جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

مسئلۃ الباب:-

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور ممتوتہ حاملہ کیلئے عدت کے دوران نفقہ اور سکنی ہوگا البتہ ممتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔
حنفیہ کے نزدیک ممتوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی شوہر پر واجب ہے۔ حضرت عمر بن

الخطاب ؑ اور حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام احمدؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک اس کیلئے نفقہ ہے سکنی نہیں، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں۔

حنفیہ کے دلائل :-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ط حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ“ (سورۃ البقرہ: ۲۴۱)

اس آیت کریمہ میں متاع سے مراد نفقہ اور سکنی ہیں۔

۲۔ حضرت جابر ؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الْمُطَلَّقة ثلاثاً لها السكنى والنفقة“۔ (دارقطنی، ۲۱/۴)

۳۔ مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ بالا روایت یہ بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔
امام احمدؒ اور اہل ظاہر کی دلیل :-

حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے: ”طَلَّقَنِي زَوْجِي ثَلَاثَ عَشْرَةَ نَفَقَةً“ (ترمذی، ۲۲۳/۱)

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کی دلیل :-

عدم نفقہ پر یہ حضرات حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ یہ فرماتے ہیں کہ ”اسکنواھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضارواھن لتضیقوا علیھن“ (سورۃ الطلاق: ۶)

کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے معارض ہے لہذا ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔

جواب :-

۱۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیسؓ اپنے شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

(بخاری، ۸۰۲/۲)

رہا نفقہ کا معاملہ تو حضرت فاطمہؓ کی حدیث میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں ہے بلکہ مطلوب زیادتی کی نفی ہے جو وہ اپنے شوہر کے بھیجے ہوئے نفقہ پر کر رہی تھیں۔

۲۔ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہوگئی خواہ وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزا ہے اور احتباس فوت ہو گیا۔

باب ماجاء فی الإیلاء

حماد، عن أبی حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم، عن علقمة قال: فی المولیٰ فیئہ الجماع إلا أن یکون له عذر ففیئہ باللسان۔ (ص: ۱۵۰)

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں ”منع النفس عن قربان المنکوحہ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤکداً بالمیمن“ کو کہتے ہیں۔

ایلاء کرنے والے کو اختیار حاصل ہے چاہے تو چاہ ماہ کی مدت پوری ہونے دے اور اگر چاہے تو مدت پوری ہونے سے قبل حلف کو توڑ کر کفارہ میمن ادا کرے۔

احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کیلئے قضاء قاضی کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ چار ماہ بعد قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دے گا اگر زوج نے رجوع کرایا تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

حنفیہ کی دلیل:-

حنفیہ اس بارے میں حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار سے استدلال

کرتے ہیں یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

(مصنف عبدالرزاق، ۶/۳۵۳ تا ۳۵۷، کتاب الطلاق، باب انقضاء الأربعة) ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ“ (سورۃ البقرة: ۲۳۶ و ۲۳۷)

اس آیت کریمہ میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔ جواب:-

اس آیت کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ منقول ہے: ”انقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والفيء الجماع“ (مصنف عبدالرزاق، ۶/۳۵۳)

باب ماجاء في الخلع

حماد، عن أبيه، عن أيوب السختياني أن امرأة ثابت بن قيس أتت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: لا أنا ولا ثابت، فقال: أتختلعين منه بحديثه؟ فقالت: نعم وأزید، قال: أما الزيادة فلا۔ (ص: ۱۵۰)

خلع فسخ ہے یا طلاق؟

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک فسخ ہے نیز امام شافعی رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ نے جب خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا: ”أقبل الحديقة وطلّقها تطليقة“ (بخاری، ۷۹۴/۲) اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

۲۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل الخلع تطليقة بائنة۔ (دارقطنی، ۳۱/۴)

امام احمدؒ کی دلیل:-

عن الربيع بنت معوذ بن عفراء: انها اختلعت على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فأمرها النبي صلی اللہ علیہ وسلم أو أمرت أن تعتد بحیضة۔

(ترمذی، ۲۲۵/۱)

جواب:-

”حیضة“ میں تاؤ وحدت نہیں بلکہ یہ کلمہ اسم جنس ہے قلیل و کثیر دونوں پر صادق آتا

ہے۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں طرفین کی رضامندی ضروری ہے اور دونوں فریقوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن متجددین یہ کہتے ہیں کہ خلع عورت کا حق ہے جسے وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان کی سپریم کورٹ نے بھی ان متجددین کے دعویٰ کے مطابق فیصلہ دیدیا ہے اور تمام عدالتیں اس پر عمل بھی کر رہی ہیں حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے سراسر خلاف ہے۔



کتاب النفقات

نفقہ کا لغوی معنی خرچ کرنے کے ہیں اور نفقہ اس چیز کو کہتے ہیں جو انسان اپنے اہل و عیال پر خرچ کریں چنانچہ علامہ ابن نجیم رقم طراز ہیں:-

ہی فی اللغة ما ینفق الإنسان علی عیالہ۔ (البحر الرائق، ۴/۱۷۳)

چنانچہ شریعت نے شوہر کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنی زوجہ کو اپنے پاس روکے رکھے جس کا معاوضہ نفقہ کی صورت میں ادا کرنا واجب ہوگا۔

نفقہ سے عموماً تین چیزیں مراد لی جاتی ہیں:- خوراک، پوشاک اور مسکن لیکن اس میں دیگر اشیاء صابن، تیل، پانی اور اس کے علاوہ وہ اشیاء جو عورت کے آرام و آسائش اور گزراں وقت کیلئے ضروری ہیں سب شامل ہیں۔

چنانچہ ہندیہ میں ہے:

والنفقة الواجبة الماکول، والملبوس والسكنی۔ (ہندیہ: ۱/۵۴۹)

اسباب وجوب نفقة تین ہیں:

۱۔ ازدواج

۲۔ ملک

۳۔ قرابت

جہاں تک زوجہ کے نفقے کا تعلق ہے تو وہ ازدواج اور تسلیم نفس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جہاں تک والدین اور اولاد کے نفقے کا تعلق ہے تو یہ قرابت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے غلام اور باندیوں کا نفقہ ملک کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

وہ صورتیں جن میں زوج پر زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا:

۱۔ نکاح صحیح ہو۔

۲۔ عورت اپنے آپ کو مرد کے اختیار میں دیدے۔

۳۔ زوجہ اگر باپ کے گھر مقیم ہو اور شوہر نے اپنے گھر آنے کی دعوت نہ دی ہو تب بھی نفقہ واجب ہوگا۔

۴۔ عورت بر بنائے عدم ادائیگی مہر معجل یا کسی اور جائز سبب کی بناء پر شوہر کے گھر آنے سے انکار کر رہی ہو خواہ صحبت ہوئی ہو یا نہیں ان تمام صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔
مقدارِ نفقہ:-

زوجہ کے نفقہ کی تعیین میں مرد و عورت دونوں کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا اگر دونوں کی حیثیت میں فرق ہو مثلاً زوجہ مالدار اور زوج غریب یا زوج مالدار اور زوجہ غریب ہو تو اس صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ ابن ہمام اور علامہ ابن نجیم نے اس کی چار صورتیں ذکر کی ہیں:

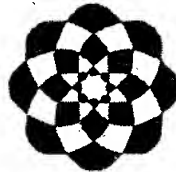
۱۔ زوج اور زوجہ دونوں امیر

۲۔ دونوں غریب

۳۔ زوج امیر زوجہ غریب

۴۔ زوجہ امیر زوج غریب

پہلی صورت میں وہ نفقہ دیا جائیگا جو عام طور پر امیر دیتے ہیں دوسری صورت میں وہ نفقہ دیا جائے گا جو عام طور پر غریب دیتے ہیں تیسری اور چوتھی صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔ (فتح القدیر، ۱۹۴/۴، رشیدیہ)



کتاب التدبیر

أبو حنيفة، عن عطاء، عن جابر بن عبد الله: أن عبدا كان لإبراهيم بن نعيم النبحام، فديره ثم احتاج إلى ثمنه، فباعه النبي صلى الله عليه وسلم بشمان مائة درهم وفي رواية أن النبي صلى الله عليه وسلم باع المديبر. (ص: ۱۵۲)

مديبر کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مديبر مطلق

۲۔ مديبر مقيد

مديبر مطلق:-

جسے آقا یہ کہہ دے: ”أنت حر عن دبر مني“ یعنی تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔

مديبر مقيد:-

جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کر دے مثلاً آقا غلام سے یوں کہے: ”إن مت في هذا الشهر فانت حر“ کہ اگر میں اس مہینہ میں مر گیا تو تو آزاد ہے۔

”مديبر مقيد“ کی بیع کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں البتہ ”مديبر مطلق“ کی بیع کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ”مديبر مطلق“ یقینی طور پر مولیٰ کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے اس لئے اب مولیٰ کا اس غلام سے اتنا حق وابستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی حیات میں تو اس سے خدمت لیتا رہے لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق اب نہیں رہا۔ لہذا مديبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔

اس کے برخلاف ”مديبر مقيد“ کی آزادی یقینی نہیں ہوتی اس وجہ سے اس کی بیع جائز ہے۔

کتاب الایمان

لغت میں یمن کے تین معانی آتے ہیں:

قوت، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لأخذنا منه باليمين“ (سورۃ الحاقة: ۳۵)
 دائیں ہاتھ کو بھی یمن کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں قوت زیادہ ہوتی ہے، اسی طرح یمن
 قسم اور حلف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

چنانچہ اصطلاح شریعت میں یمن کہتے ہیں:

تقویہ أحد طرفی الخبر بذكر الله تعالى أو التعليق۔ (قواعد الفقہ، ص: ۲۵۵)

یمن کی اقسام:-

۱۔ یمن لغو: ہی أن يخبر عن الماضي أو عن الحال على الظن أن المعبر به
 كما أخبر وهو بخلافه۔

یمن لغو کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالف پر کفارہ نہیں ہوگا۔

۲۔ یمن غموس: اليمين الكاذبة قصداً في الماضي أو الحال۔

اس کا حکم جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ قسم اٹھانے والا گناہ گار تو ہوگا لیکن کفارہ اس پر
 لازم نہیں البتہ توبہ و استغفار اس پر لازم ہے۔

۳۔ یمن منعقدہ: أن يكون الحلف بذات الله تعالى على أمر في المستقبل

أن يفعله أو لا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یمن پورا کر کے بری ہو جائے اگر بالفرض پورا نہیں کر سکتا اور
 حاث ہو جاتا ہے تو کفارہ دینا پڑے گا۔

کتاب الحدود

حد کی لغوی و اصطلاحی تحقیق:

لغوی اعتبار سے حد کی جمع حدود آتی ہے اور لغت میں حد مختلف معانی کیلئے استعمال ہوتا ہے مثلاً:۔ سرحد باڑھ، کسی شے کی انتہاء، طرف کنار، ان سب معنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے چنانچہ ائمہ لغت میں سے صاحب منجد نے صفحہ ۱۴۰ پر اور صاحب معجم الوسیط نے صفحہ ۱۶۰ پر اس کی مکمل تفصیل ذکر کی ہے۔

اصطلاح شرع میں حد اس مقررہ سزا کا نام ہے جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اس لئے تعزیر کو اسم حد سے موسوم نہیں کرتے کہ وہ غیر مقررہ سزا ہے۔
(مبسوط للسرخسی، ۳۶۰/۹)

حدود اور تعزیر میں فرق:-

- ۱۔ حدود کی سزائیں مقرر ہیں جہاں تک تعزیر کا تعلق ہے اس کی سزا مقرر نہیں بلکہ قاضی کی صوابدید پر ہے۔
- ۲۔ سفارش سے حد ساقط نہیں کی جاسکتی جبکہ تعزیر ساقط ہو سکتی ہے۔
- ۳۔ حدود میں جرم کی کیفیت کے اختلاف سے سزائیں مختلف نہیں ہوتی جبکہ تعزیر میں یہ ممکن ہے۔
- ۴۔ حدود صرف معصیت میں مقدر ہے جبکہ تعزیر اس کے علاوہ مثلاً آداب کے طور پر بھی ہو سکتی ہے۔

- ۵۔ اثبات جرم کے بعد اسقاط حد ممکن نہیں اور تعزیر میں ممکن ہے۔
- ۶۔ تعزیر توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے جبکہ حد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی۔
- ۷۔ تعزیر میں مطلقاً اختیار کو دخل ہے جبکہ حد میں اس طرح نہیں۔
- ۸۔ تعزیر مختلف ہوتی ہے زمانہ اور شہر کے اختلاف سے جبکہ حد میں اس طرح نہیں ہوتا۔

- ۹۔ تعزیر کی دو قسمیں ہیں: حق اللہ اور حق العبد جبکہ حدود سارے حق اللہ ہیں۔
 ۱۰۔ تعزیر اشخاص کے مختلف ہونے سے مختلف ہو سکتی ہے جبکہ حد اسی طرح رہتی ہے۔
 (تلك عشرة كاملة)

حدود کی حکمت:-

حدود اور عقوبات کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو تنبیہ اور زجر و توبیخ مقصود ہوتی ہے، اسی طرح لوگوں کو جرائم، فساد اور گناہوں سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

حدود کی اقسام:-

- ۱۔ حد زنا
 - ۲۔ حد قذف
 - ۳۔ حد سرقہ
 - ۴۔ حد حرابہ
 - ۵۔ حد شرب خمر
- ان میں سے پہلی چار حدیں قرآن مجید سے ثابت ہیں اور آخری حد سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

۱۔ حد زنا:- چنانچہ قرآن مجید میں ہے: ”الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة“ (سورة النور: ۲)

۲۔ حد قذف:- قرآن مجید میں ہے: ”والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة“۔ (سورة النور: ۴)

۳۔ حد سرقہ:- قرآن مجید میں ہے: ”السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما“ (سورة المائدة: ۳۸)

۴۔ حد حرابہ:- قرآن مجید میں ہے: ”إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويوسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا“ (سورة المائدة: ۳۳)

۵۔ حد شرب خمر:- اس کے بارے میں قرآن مجید میں تو صراحتاً مذکور نہیں لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من شرب الخمر فاجلدوه“

باب ماجاء فی کم یقطع السارق

أبو حنيفة، عن القاسم، عن أبيه، عن عبد الله قال: كان يقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم۔ وفي رواية إنما كان القطع في عشرة دراهم۔ (ص: ۱۵۷)

نصاب سرقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف:-
امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم یا ایک دینار ہے، امام مالکؒ کے نزدیک تین درہم اور امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”لا قطع إلا في دينار فصاعدا“
(مصنف ابن ابی شیبہ، ۹/۴۷۲)
کہ قطع یہ ایک دینار یا اس سے زیادہ میں ہوتا ہے۔

۲۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔
امام شافعیؒ کی دلیل:-

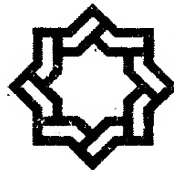
۱۔ ”عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع دينار فصاعدا“ (ترمذی، ۱/۲۶۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ربع دینار یا اس سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا کرتے تھے۔

جواب:-

۱۔ نصاب سرقہ کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ: ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا۔“ اور بعض میں ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت تین درہم تھی“ نیز بعض روایات میں آتا ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس کی قیمت ربع دینار تھی۔“

ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اصل روایت میں صرف اتنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید کیا۔ پھر بعد میں اس ڈھال کی قیمت کے بارے میں انہوں نے اپنا خیال ظاہر فرمایا لیکن ان کا یہ خیال حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کے معارض ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ اسی وجہ سے حنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو لے لیا جو کہ ”أدرء للحد“ تھی یعنی جو حد کو دور کرنے والی تھی اور حدود کے باب میں احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ وہ احتمال اختیار کیا جائے جس سے حد دور ہوتی ہو اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مذکورہ اثر سے بھی ہوتی ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ایک دینار سے کم میں قطع ید نہیں ہوتا اور اس زمانے میں ایک دینار کی قیمت دس درہم کے برابر ہوتی تھی۔



باب ماجاء لا يقتل مسلم بكافر

أبو حنيفة، عن ربيعة، عن ابن البيلماني قال: قتل النبي صلى الله عليه وسلم بمعاهد، فقال: أنا أحق من أوفى بدمته۔ (ص: ۱۶۱)

ذمی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا:

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو مسلمان کو اس کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جائے گا، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کو ذمی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ“ (سورة المائدة: ۴۵)

اس آیت کریمہ میں مسلمان یا کافر کی کوئی قید نہیں ہے۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذمی کو قتل کرنے کے بارے میں سخت وعیدیں بیان فرمائی ہیں چنانچہ ایک روایت میں آتا ہے کہ ”جو شخص اہل ذمہ کو قتل کرے گا وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھے گا“، ان جیسی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمی کو قتل کرنا بھی ایسے ہی ہے جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنا۔

۳۔ متعدد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے خصوصاً حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی شریف کی روایت ہے: ”لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ“ (ترمذی، ۱/۲۶۰)

جواب:-

۱۔ اس حدیث میں کافر سے مراد حربی کافر ہے۔

۲۔ اس حدیث کی دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کی گواہی پر قتل نہیں

کیا جائے گا۔

کتاب الجہاد

جہاد کا لغوی معنی :-

جہاد جہد بمعنی طاقت سے مشتق ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اپنی طاقت کو محض اللہ کا بول بالا کرنے کیلئے پانی کی طرح بہا دینا، اعلاء کلمۃ اللہ اگر مقصود نہ ہو فقط مال و زر مطلوب ہو یا قطع نظر حق و باطل سے وطن اور قوم کی حمایت مقصود ہو یا بہادری اور شجاعت کا اظہار مقصود ہو تو اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک یہ جہاد نہیں۔

جہاد کا شرعی معنی :-

علامہ عینی رحمہ اللہ جہاد کا شرعی معنی لکھتے ہیں:

اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے کفار سے جنگ میں اپنی پوری طاقت اور وسعت کو خرچ کرنا۔
(عمدة القاری، ۸/۱۴، ادارة الطباعة المنيرية، مصر)

معروف فقیہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں کہ جہاد کا شرعی معنی ہے:

اللہ کی راہ میں جنگ کرنے کیلئے جان، مال اور زبان کو انتہائی وسعت اور طاقت سے خرچ کرنا۔ (بدائع، ۷/۹۷، ایچ ایم سعید)

علامہ بابر قتی حنفی رحمہ اللہ جہاد کا شرعی معنی لکھتے ہیں:

دین حق کی طرف دعوت دینا اور جو اس دعوت کو قبول نہ کریں اس کے ساتھ جان و مال سے جنگ کرنا یہ جہاد ہے۔ (عنایہ علی ہاشم فتح القدیر، ۵/۱۸۹)
فرضیت جہاد کے تدریجی مراحل :-

چنانچہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: کہ مشرکین کو دین اسلام کی دعوت دینا واجب ہے اور جو مشرکین اس دعوت کو قبول نہ کریں ان سے قتال واجب ہے کیونکہ تمام آسمانی کتب میں اس امت کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ یہ امت نیکی کی دعوت دیتی ہے اور

برائی سے روکتی ہے اسی بناء پر اس امت کو خیر الامم قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف“ الخ

اور سب سے بڑی نیکی اللہ پر ایمان لانا ہے، اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ وہ نیکی کی دعوت اور حکم دے اور سب سے بڑی برائی شرک ہے اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ حسب استطاعت لوگوں کو شرک سے روکیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتداء مشرکین سے اعراض اور رد گزر کا حکم دیا گیا تھا چنانچہ فرمایا: ”فاصفح الصفح الحمیل“

پھر اللہ پاک نے حکم فرمایا: ”ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنۃ وجادلہم بالتي هي أحسن“

اس کے بعد حکم فرمایا: ”اگر مشرکین جنگ کی ابتداء کریں تو مدافعتانہ جنگ کی جائے“

چنانچہ ارشاد فرمایا: ”فإن قاتلوکم فاقتلوہم“

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ابتدا مشرکین کو قتل کرنے کا حکم فرمایا: ”وقاتلوہم حتی لا

تکون فتنة“

اسی طرح ارشاد فرمایا: ”فاقتلو المشرکین حیث وجدتموہم“

(مبسوط، ۳/۱۰، دار المعرفۃ، بیروت)

جہاد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ فرض عین

۲۔ فرض کفایہ

اسلام کی تبلیغ کیلئے پہلے کفار کو اسلام کی دعوت دینا اگر وہ دعوت قبول نہ کریں تو جہاد

فرض کفایہ ہے اور اگر اسلامی شہر کے مسلمان اپنا دفاع نہ کر سکیں تو اس کے قریب شہر والوں پر

جہاد کرنا فرض عین ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس۔

چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

فریضہ جہاد کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم فرض عین ہے جب کفار پر حملے کا عام حکم ہو تو ہر

شخص پر اپنی قوت و طاقت کے اعتبار سے جہاد کرنا فرض عین ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”إِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“

دوسری قسم فرض کفایہ ہے جس میں بعض مسلمانوں کے جہاد کرنے سے باقی مسلمانوں سے جہاد ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جہاد کی وجہ سے مشرکین کی شوکت ختم ہو جاتی ہے جو کہ مقصود ہے نیز اگر ہر وقت ہر شخص پر جہاد فرض کیا جاتا تو اس سے حرج واقع ہوتا کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ مسلمان دین اور دنیا کی اچھائیوں کو آزادی اور بے خوفی سے حاصل کر سکیں اگر ہر شخص جہاد میں مشغول ہو گیا تو دنیا کے دیگر اصلاحی اور تعمیری کام انجام نہیں پاسکیں گے۔

چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

اگر جہاد کیلئے روانہ ہونے کا عام حکم ہو تو جہاد فرض عین ہے اور اگر عام حکم نہ ہو تو پھر جہاد فرض کفایہ ہے۔ (بدائع، ۹۸/۷، ایچ ایم سعید)

جہاد کی غرض و عاقبت:-

جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ یلکھت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بن کر رہے اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں اور امن و عافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ وہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکیں۔ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس و وجود کا دشمن نہیں بلکہ ان کی ایسی شوکت کا دشمن ہے جو کہ اسلام اور اہل اسلام کیلئے خطرہ کا باعث ہو جہاد اسلامی کا مقصد یہ ہے کہ حق اور حقیقی عدل و انصاف دنیا کا حاکم بن کر رہے اور خود غرض افراد دنیا کے امن کو خراب نہ کر سکیں۔

جس جنگ کا مقصد یہ ہے کہ عدل و انصاف اور امانت و صداقت کی حفاظت ہو جائے اور رشوت خوری، چوری، بدکاری، زنا کاری اور بد اخلاقی کا قلع قمع ہو جائے ایسی جنگ بربریت نہیں بلکہ اعلیٰ ترین عبادت اور خلق خدا پر یہ انتہائی شفقت و رحمت ہے۔

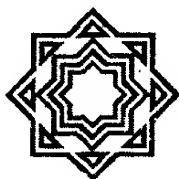
تعداد و غزوات:-

موسیٰ بن عقبہ، محمد بن اسحاق، واقدی، ابن سعد، ابن جوزی اور میاطی عراقی رحمہم اللہ

نے غزوات کی تعداد ستائیس بتائی ہے اور سعید بن مسیب سے چونیس، جابر بن عبد اللہ سے اکیس اور زید بن ارقم سے انیس کی تعداد مروی ہے۔

چنانچہ علامہ سیبکی فرماتے ہیں کہ دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض علماء نے چند غزوات کو قریب قریب اور ایک سفر میں ہونے کی بناء پر ایک غزوہ شمار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک غزوات کی تعداد کم رہی اور ممکن ہے کہ بعض کو بعض غزوات کا علم نہ ہوا ہو۔

(فتح الباری، ۷/۲۱۸)



کتاب البیوع

باب ماجاء فی ترک الشبهات

أبو حنيفة، عن الحسن، عن الشعبي قال: سمعت النعمان يقول على المنبر سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الحلال بين والحرام بين وبين ذلك مشبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه۔ (ص: ۱۶۳-۱۶۴)

حضرت نعمان بن بشیرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال و حرام کے درمیان کچھ چیزیں مشتبہ ہیں جن کے بارے میں بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کیلئے اور اپنی آبرو کی برأت کیلئے ان چیزوں کو ترک کر دے گا (تو وہ سلامت رہے گا)۔

فمن اتقى الشبهات:

بعض حالات میں مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے:

۱۔ اگر ایک عالم اور مفتی کے سامنے کسی مسئلہ کی تحقیق کے وقت حلت اور حرمت دونوں کے دلائل آئے یعنی بعض دلائل اس کی حلت اور بعض اس کی حرمت پر دلالت کر رہے ہوں اور دونوں طرف کے دلائل موازنہ کے بعد برابر معلوم ہو رہے ہوں تو ایسی صورت میں وہ چیز مشتبہ ہوگئی۔ لہذا اس عالم و مفتی کو چاہئے کہ وہ جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مشتبہ سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۲۔ اگر کسی عام آدمی نے کسی مسئلہ کے بارے میں دو عالموں سے فتویٰ پوچھا، ایک عالم نے جواز اور دوسرے نے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔ اس صورت میں اس عامی کو چاہیے کہ ان دونوں عالموں میں سے جس کے علم اور تقویٰ پر اسے زیادہ اعتماد ہو اس کی بات پر عمل کرے لیکن اگر اس عامی کی نظر میں دونوں عالم، علم اور تقویٰ میں برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر واجب ہے کہ وہ عدم جواز والے قول پر عمل کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مسئلہ مشتبہ ہو گیا ہے اور ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں حلت اور حرمت دونوں کے دلائل متعارض ہو جائیں، اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور رائج ہوں تو عالم کو چاہیے کہ وہ اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دے اس لئے کہ جانب حلت کے دلائل رائج ہیں۔ لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے جس کی وجہ سے وہ مسئلہ ”مشتبہ“ ہو گیا۔ لیکن ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم چونکہ استنباطی ہے۔ لہذا تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی جانب حرمت پر عمل کرے۔

باب ماجاء في أكل الربوا

أبو حنيفة، عن أبي اسحق، عن الحارث، عن عليّ قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربوا وموكله۔ (ص: ۱۶۴)

حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور کھلانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔

لفظ ”الربوا“ لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح شرع میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوا ہے، لیکن اکثر اس کا استعمال دو معنوں کیلئے ہوتا ہے۔ ایک ”ربوا النسيئة“ کیلئے اور دوسرے ”ربوا الفضل“ کے لئے۔

”ربوا النسيئة“ کی تعریف:-

”هو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض“

”ربوا الفضل“ کی تعریف:-

دوہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کسی زیادتی کرنا۔

”ربوا النسيئة“ کو ”ربوا القرآن“ اور ”ربوا الفضل“ کو ”ربوا الحديث“ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ پہلی قسم کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

باب ماجاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل و كراهية التفاضل فيه

أبو حنيفة، عن عطية، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ قال: الذهب بالذهب مثلاً بمثل والفضة بالفضة وزناً بوزن والفضل ربوا والتمر بالتمر والفضل ربوا والشعير بالشعير مثلاً بمثل والفضل ربوا والملح بالملح مثلاً بمثل والفضل ربوا۔ وفي رواية الذهب بالذهب وزناً بوزن يداً بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة كيلاً بكيل يداً بيد والفضل ربوا والتمر بالتمر والملح بالملح كيلاً بكيل والفضل ربوا۔ (ص: ۱۶۴)

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ حکم حدیث میں چھ چیزوں (گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ حکم معلول بعلتہ ہے، یعنی کوئی علت ایسی ہے جو ان چھ چیزوں کے درمیان قدر مشترک ہے، لہذا اب وہ علت جہاں پائی جائے گی حرمت کا حکم وہاں منطبق ہو جائے گا اور تفاضل و تیسیر حرام ہوگا۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ علت ”قدر“ اور ”جنس“ ہے، ”قدر“ کا مطلب ہے: کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا اور ”جنس“ کا مطلب ہے: کسی چیز کا تبادلہ اس کے

ہم جنس سے کرنا۔ لہذا جس جگہ یہ دونوں پائی جائیں گی، حرمت تفاضل اور نسیہ کا حکم آ جائے گا۔ چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیہ حرام ہوتا ہے اسی طرح باجرہ کو باجرہ اور مکئی کو مکئی کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیہ حرام ہوگا۔

چنانچہ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکورہ میں چھ چیزوں کا ذکر آیا ہے ان میں سے چار چیزوں میں ”کیل“ پایا جاتا ہے، وہ چار یہ ہیں: حطہ، شعیر، تمر، ملح۔ اور دو چیزوں میں وزن پایا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: ذہب اور فضہ۔ لہذا جہاں کہیں جنس کا تبادلہ جنس سے ہو اور کیل یا وزن پایا جائے تو وہاں حرمت تفاضل اور نسیہ کا حکم آ جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت طعم یا شمیت کا پایا جانا ہے جبکہ جنس کا تبادلہ جنس سے ہو اس لئے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار (حطہ، شعیر، تمر، ملح) میں طعم پایا جا رہا ہے اور دو چیزوں (ذہب اور فضہ) میں تاذلے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت ”اقتیاء“ اور ”ادخار“ مع الثمنیہ ہے۔ ”اقتیاء“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور ”ادخار“ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو۔ اور وہ چیز خراب ہونے والی بھی نہ ہو۔ لہذا جن چیزوں میں ”اقتیاء“ اور ”ادخار“ کی علت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آ جائے گا۔

باب ما جاء في النهي عن المزابنة والمحاولة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن المزابنة والمحاولة۔ (ص: ۱۶۶)

مزابنہ:- درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنے کو مزابنہ کہتے ہیں۔

محاقلہ:-

کھیت میں لگی ہوئی پیداوار کو کٹی ہوئی پیداوار کے عوض فروخت کرنے کو محاقلہ کہتے ہیں مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ محاقلہ ہے۔
ممانعت کی علت:-

کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے اس کے برخلاف درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ کھجور کی بیج کھجور سے اور گندم کی بیج گندم سے اس میں مساوات ضروری ہے، اس لئے کہ اس میں تقاضل حرام ہوگا۔ اور اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا ہونا یقینی نہیں، کمی زیادتی کا احتمال بھی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے۔ اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزینہ اور محاقلہ سے منع فرمایا ہے۔

باب ماجاء في كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها

ابو حنيفة، عن جبلة، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السلم في النخل حتى يبدو صلاحه۔ (ص: ۱۶۶)

بيدو صلاحه:

امام شافعی رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا پکنا مراد لیتے ہیں یعنی ان کے نزدیک پھل کے پکنے سے پہلے بیع درست نہیں۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا آفات اور بیماری سے محفوظ ہونا مراد لیتے ہیں یعنی امام صاحب کے نزدیک اگر پھل آفات اور بیماری سے محفوظ ہو گیا ہو تو پھر اس کی بیع درست ہے اگرچہ وہ پھل پورا پکا نہ ہو اور اس میں مٹھاس بھی نہ آئی ہو۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا:-

اگر پھل درخت پر ظاہر نہ ہوا ہو تو اس کی بیع بالاتفاق حرام ہے جیسا کہ آج کل ہمارے زمانہ میں بہت سے لوگ اپنے باغات ٹھیکے پر دیدیتے ہیں اور مالک یہ کہہ دیتا ہے

کہ اس سال جو پھل بھی باغ میں آئے گا وہ میل آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہو رہی ہے۔

بیع بشرط القطع:-

اگر پھل درخت پر ظاہر ہو چکا ہو لیکن ابھی تک پکانہ ہو تو پھر ایسی بیع کی تین صورتیں ہیں، ان میں سے پہلی صورت ”بیع بشرط القطع“ کی ہے۔ یعنی مالک نے پھل کی بیع کے وقت یہ شرط لگا دی ہو کہ یہ پھل آپ نے فی الحال توڑ کر لے جاتا ہے۔ بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

بیع بشرط الترتک:-

دوسری صورت ”بیع بشرط الترتک“ کی ہے یعنی بائع اور مشتری عقد بیع تو ابھی کر لیں لیکن عقد کے اندر یہ شرط لگا دیں کہ یہ پھل درخت پر پکنے کیلئے چھوڑا جائے گا اور پکنے کے بعد مشتری اسے لیجائے گا۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

مطلق عن الشرط:-

تیسری صورت ”مطلق عن الشرط“ کی ہے یعنی بائع اور مشتری بیع تو مکمل کر لیں لیکن عقد بیع کے اندر پھلوں کے قطع یا ترک کی کوئی شرط نہ لگائیں اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع کی یہ صورت جائز ہے اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من باع نخلا مؤثراً فالثمرة للبائع

إلا أن يشترط العبتاع“ (ابوداؤد، ۱۳۱/۲، باب فی العبد یباع وله مال)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد مبارکہ میں مشتری کے شرط لگا دینے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا ہے، حالانکہ جس وقت نخل کی تأثیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں بدو صلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع بدو صلاح

سے پہلے جائز ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

۱۔ ”عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبلو صلاحها“ (ابوداؤد، ۱۲۲/۲، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها)

۲۔ حدیث مذکورہ بھی ائمہ ثلاثہ کیلئے دلیل بنے گی۔

۳۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع النخل حتى يزهو“ (ابوداؤد، ۱۲۲/۲، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها)
جواب:-

اس حدیث کے عموم پر تو آپ کا بھی عمل نہیں ہے وہ اس طرح کہ ”بدو صلاح“ سے پہلے ”بشرط القطع“ بیع کرنے کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں تو جس طرح آپ نے اس صورت کو خاص کر لیا ہے تو دوسری صورت جو ”مطلق عن الشرط“ ہے چونکہ یہ بھی ”بشرط القطع“ ہی کی طرف راجع ہے وہ اس طرح کہ اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے کہدے کہ تم اپنا پھل کاٹ کر لے جاؤ۔ لہذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آئے گا۔ اس وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔ البتہ ”بشرط الترتیب“ والی صورت مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

باب ماجاء في ابتیاع النخل بعد التابیر

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من باع نخلا موبراً أو عبداً وله مال فالثمره والمال للبائع إلا أن يشترط المشتري وفي رواية من باع عبداً وله مال فالمال للبائع إلا أن يشترط المبتاع ومن باع نخلا موبراً فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع۔

(ص: ۱۶۶)

اس حدیث مبارکہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرمایا ہے وہ

یہ کہ درخت کی بیج کے اندر اس درخت میں لگا ہوا پھل درخت کی بیج میں خود بخود داخل نہیں ہوگا، البتہ اگر مشتری صاف صاف بائع سے یہ کہدے کہ میں درخت کے ساتھ پھل بھی خرید رہا ہوں تو پھر اس صورت میں پھل بیج کے اندر داخل ہوگا اور مشتری درخت کے ساتھ اس کا مالک ہوگا یعنی درخت میں لگا ہوا پھل یہ درخت کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل و منفصل چیز ہے اسی وجہ سے اس کی بیج بھی الگ ہوگی۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جب تاخیر ہوگئی تو پھر اس کے بعد پھل بیج کے اندر خود بخود داخل نہیں ہو سکتا لیکن اس بات پر فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر ”قیل التاخیر“ درختوں کی بیج کی گئی ہو تو پھر پھل درختوں کی بیج میں خود بخود داخل ہوگا یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک ”قیل التاخیر“ اگر درخت کی بیج کی گئی ہو تو پھر پھل بیج کے اندر خود بخود داخل ہو جائے گا اور یہ حضرات مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں ”بعد ان تویر“ کی قید لگی ہوئی ہے کہ تاخیر اس درخت میں ہو چکی ہو پھر اس کی بیج کی گئی ہو اور مفہوم مخالف عند الشوافع حجت ہے، لیکن اگر بائع اس پھل کو مستثنیٰ کر دے تو پھر اس صورت میں پھل بیج میں داخل نہیں ہوگا۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قیل التاخیر اور بعد التاخیر میں کوئی فرق نہیں ہے اس وجہ سے ان کے نزدیک قیل التاخیر درختوں کی بیج میں پھل خود بخود داخل نہیں ہوگا، اور احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ حضرات قیل التاخیر اور بعد التاخیر دونوں کا حکم ایک مانتے ہیں۔

غلام کی بیج میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا۔

اگر کسی شخص نے غلام خرید اور اس غلام کے پاس مال بھی موجود تھا تو اس صورت میں وہ مال بائع کا ہوگا لیکن اگر مشتری نے غلام کے خریدتے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ اس کا مال بھی بیج میں داخل ہوگا تو پھر اس صورت میں غلام کا مال مشتری کا ہوگا۔

شرط لگاتے سے کون سا مال بیج میں داخل ہوگا؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بائع کا ہوگا اس پر تو

کسی کا اختلاف نہیں لیکن اگر مشتری یہ شرط لگالے کہ اس کے ساتھ اس کا مال بھی بیع میں شامل ہے تو پھر اس صورت میں اسے غلام کا مال مل جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اس کو مطلق قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر قسم کا مال شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہو جائے گا، اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے، مثلاً کپڑا، برتن، یا سامان تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع میں داخل ہو جائے گا اور مشتری اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن اگر غلام کے پاس مال نقد کی شکل میں ہے تو پھر اس بات کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں رہا لازم نہ آئے، مثلاً ایک آدمی نے ایک غلام ایک ہزار روپے میں خریدا اور اس غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں تو پھر اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے عوض میں آگئے اور غلام مفت میں آ گیا، ظاہر ہے کہ یہ رہا ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اس کے جائز ہونے کیلئے ضروری ہے کہ قیمت والے نقد اس نقد سے زائد ہوں جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقد کے مقابلہ میں نقد اور زائد نقد کے مقابلہ میں غلام ہو جائیں۔ نیز حضرات حنفیہؒ کا بھی یہی مذہب ہے جو امام مالکؒ کا ہے۔

باب ماجاء في ثمن الكلب

عن الهيثم، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: رخص رسول الله ﷺ في

ثمن كلب الصيد۔ (ص: ۱۶۹)

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ رحمہما اللہ کے نزدیک جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں اگر کسی نے کربھی لی تو بائع کیلئے اس کی قیمت حرام ہے۔ نیز امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کتے کی بیع کھانے کیلئے بھی جائز ہے، کیونکہ

اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔
خفیه اور مالکیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمن
الکلب إلا کلب صید“ (نسائی، کتاب البیوع، باب بیع الکلب)
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی روایت ہے: ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نہی عن ثمن الکلب ومهر البغی وحلوان الکاهن“ (بخاری، ۲۹۸۱/۱)
جواب:-

اس حدیث کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں:

- ۱۔ اس حدیث میں وہ کتا مراد ہے جس کا پالنا جائز نہ ہو۔
- ۲۔ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناخ حضرت جابرؓ کی روایت ہے جس میں ”إلا
کلب صید“ کا استثناء موجود ہے۔
- ۳۔ اس حدیث میں نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ اور اس پر دلیل حضرت جابرؓ
کی روایت ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب
والسنور“ حضرت جابرؓ کی اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی بھی شامل ہے، حالانکہ بلی
کی بیع کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں لہذا حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی اس حدیث میں
نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کرنا پڑے گا۔



کتاب الشفعة

أبو محمد كتب إلى ابن سعيد بن جعفر عن سليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الحجار أحق بشفعتها۔ (ص: ۱۷۲)

حنفیہ کے نزدیک شفعہ کے حق دار تین ہیں:
ایک شریک فی نفس المبیع، دوسرا شریک فی حق المبیع، تیسرا جار۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفعہ کا حق صرف شریک فی نفس المبیع کو ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”جار الدار أحق بالدار“ (ترمذی، ۲۵۳۱/۱)

۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
”الحجار أحق بشفعتها ينتظر به وإن كان غائباً إذا كان طريقتهما واحداً“
(ترمذی، ۲۵۳۱/۱)

اس حدیث میں وہ جار مراد ہے جو حقوق المبیع میں بھی شریک ہو۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إذا وقعت الحدود وصُرِفَت الطُّرُق فلا شفعة“ (ترمذی، ۲۵۵۱/۱)
جواب:-

۱۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حدیں واقع ہو جانے اور تقسیم ہو جانے کے بعد اور راستے جدا ہو جانے کے بعد شرکت کی بنیاد پر شفعہ کا حق باقی نہیں رہتا، البتہ جار کی بنیاد پر شفعہ کا دعویٰ ہو تو وہ اس حدیث کے منافی نہیں۔

۲۔ اگر آپ کی بات مان کر ”جار“ سے حق شفعہ کو ساقط کر دیا جائے تو پھر شفعہ جاری کی احادیث کثیرہ عمل سے رہ جاتی ہیں لہذا حنفی مسلک پر عمل کیا جائے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو سکے۔

کتاب المزارعة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة۔ (ص: ۱۷۶)

زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا:-

مالک اپنی زمین کو کرایہ پر دے کر کرایہ دار سے معین کرایہ وصول کرے اور یہ کرایہ بھی نقد کی صورت میں ہو، پیداوار کی صورت میں نہ ہو، اور مالک زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو تو ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، صرف علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں:-

زمین کسی کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہوگا اور کچھ کاشت کار کا۔ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ زمین دار پیداوار کی ایک مقدار اپنے لئے معین کر لے۔ مثلاً زمین دار کا شتکار سے یوں کہے: کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے دس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۲۔ زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کر لے اور یوں کہے: کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصہ میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۳۔ زمین دار پیداوار کا ایک مخصوص حصہ اپنے لئے مقرر کر لے۔ مثلاً یوں کہے: کہ

جتنی پیداوار ہوگی اس کی آدھی پیداوار میری ہوگی اور آدھی تمہاری اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے، ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من لم يدع المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله“
 (متدرک حاکم، ۲/۲۸۶)

کہ جو شخص مخابرہ یعنی مزارعہ نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لے۔
جمہور فقہاء کی دلیل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل أهل خیبر بشرط ما یخرج منها من ثمر أو زرع“ (ترمذی، ۱/۲۵۷)
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے آدھی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پیداوار پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو، یعنی آدھی پیداوار تمہاری ہوگی اور آدھی ہماری۔
جواب:-

یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ ”خراج مقاسمہ“ تھا۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کر دیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔
حنفیہ کا مفتی یہ قول:-

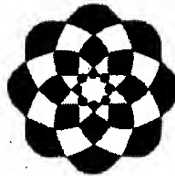
لیکن تحقیق سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ خیبر والے معاملے کو ”خراج مقاسمہ“ پر محمول کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ خراج اس زمین سے لیا جاتا ہے جو زمین صلحا فتح ہوئی ہو اور یہ بات یقینی ہے کہ خیبر کی زمین صلحا فتح نہیں ہوئی تھی بلکہ جبراً یعنی لڑائی کے ذریعہ فتح ہوئی تھی۔ اور قصداً صل میں اس طرح ہوا کہ جب مسلمانوں نے خیبر کی زمین جبراً فتح کر لی تو پھر

وہاں کے یہودیوں نے یہ کہا کہ آپ لوگوں کے پاس اس زمین کو صحیح طریقہ پر استعمال کرنے کا بہتر نہیں ہے اس وجہ سے یہ زمین آپ ہمیں کاشت کیلئے دے دیں تو یہ دونوں کیلئے یعنی آپ لوگوں کیلئے اور ہمارے لئے بہتر ہوگا چنانچہ یہ طے پایا کہ یہودی کاشت کاری کر کے آدمی پیداوار اپنے پاس رکھیں گے اور آدمی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حقیقت میں خیبر والا معاملہ مزارعت کا تھا ”خراج مقاسمہ“ کا نہیں تھا اور ”خراج مقاسمہ“ اس وقت ہوتا جبکہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی۔ اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت نہیں رکھی گئی تھی۔

چنانچہ دلائل کی طرف غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مزارعت جائز ہو، اسی وجہ سے فقہاء احناف نے مزارعت کے مسئلہ پر صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



مصادر

نمبر	اسماء الكتب	اسماء المصنفين والمؤلفين	المطبع
١	الجامع لأحكام القرآن	ابو عبدالله محمد بن احمد القرطبي	دار احياء التراث العربي
٢	احكام القرآن	حجة الاسلام ابوبكر احمد الجصاص	دار الكتاب العربي بيروت
٣	التفسير روح المعاني	ابو الفضل شهاب الدين الآلوسي	دار الفكر بيروت
٤	التفسير الكبير	الامام فخر الدين الرازي	دار الفكر بيروت
٥	الصحيح للبخاري	محمد بن اسماعيل البخاري	قديمي كتب خانه
٦	الصحيح لمسلم	مسلم بن الحجاج القشيري	قديمي كتب خانه
٧	السنن لأبي داود	سليمان بن الأشعث السجستاني	مكتبة رحمانيه لاهور
٨	الجامع للترمذي	ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي	ايچ ايم سعيد كمپني
٩	السنن للنسائي	ابو عبد الرحمن الخراساني	قديمي كتب خانه
١٠	السنن لابن ماجه	ابو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه	قديمي كتب خانه
١١	مشكوة المصابيح	الشيخ ولي الدين	قديمي كتب خانه
١٢	المسند للإمام احمد بن حنبل	الامام احمد بن حنبل	دار احياء التراث العربي
١٣	الصحيح لابن حبان	الامير علاء الدين الفارسي	المكتبة التجارية مكة المكرمة
١٤	الموطأ للإمام مالك	الامام مالك بن انس	نور محمد كتب خانه

١٥	المصنف لإبن أبي شيبة	ابوبكر عبدالله بن أبي شيبة	ادارة القرآن كراچی
١٦	نصب الراية	جلال الدين الزيلعي	دار الكتب العلمية بيروت
١٧	اعلاء السنن	ظفر احمد العثماني	ادارة القرآن كراچی
١٨	عمدة القارى	ابو محمد محمد بن احمد	دار احياء التراث العربى
١٩	المرقاة المفاتيح	ملا على القارى	مكتبه رشيديه كوئته
٢٠	انوار المحمود	محمد صديق نجيب آبادي	ادارة القرآن كراچی
٢١	فتح الملهم مع تكملة	شبير احمد العثماني و مفتي محمد تقى العثماني	مكتبه دارالعلوم كراچی
٢٢	معارف السنن	محمد يوسف البنوري	دار التصنيف جامعة العلوم الاسلامية
٢٣	حاشية النووي	محي الدين ابو ذكريا النووي	قديمي كتب خانه
٢٤	المسند الامام الاعظم	الامام الاعظم رحمه الله	قديمي كتب خانه
٢٥	شرح معاني الآثار	الامام الطحاوي رحمه الله	مكتبه رحمانيه
٢٦	فتح البارى	إبن حجر العسقلاني	دار احياء التراث العربى
٢٧	الشرح الكرماني	محمد بن يوسف الكرماني	دار احياء التراث العربى
٢٨	الفضل البارى	علامه شبير احمد العثماني	ادارة علوم شرعيه كراچی
٢٩	الدار قطنى	الامام الحافظ على بن عمر الدارقطني	دار الكتب العلمية بيروت
٣٠	تهذيب التهذيب	ابن حجر العسقلاني	دار احياء التراث العربى

۳۱	أوجز المسالك	الشيخ المحدث زكريا الكاندهلوي	ادارة تاليفات اشرفيه لاهور
۳۲	زاد المعاد	حافظ ابن قيم الجوزي	مؤسسة الرسالة
۳۳	الخيرات الحسان	شهاب الدين المكي	ايچ ايم سعيد كمپني
۳۴	ميزان الاعتدال	الحافظ الذهبي	دار الكتب العلمية
۳۵	الهداية	ابوالحسن علي برهان الدين	مكتبه رحمانيه
۳۶	البحر الرائق	ابن نجيم	مكتبه رشيديه كوئٹہ
۳۷	البنايه في شرح الهداية	محمود بن احمد بن موسى	مكتبه غفاريه كوئٹہ
۳۸	تبيين الحقائق	عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي	بركات رضا احمديه انڈيا
۳۹	اللباب في شرح الكتاب	الشيخ عبدلاغي الغنيمي الميداني	قديمي كتب خانہ کراچی
۴۰	خلاصة الفتاوى	طاهر بن احمد بن عبدالرشيد البخاري	مكتبه رشيديه كوئٹہ
۴۱	الفتاوى التاتارخانية	العالم بن العلاء الدهلوي	ادارة القرآن كراچی
۴۲	فتاوى قاضي خان	فخر الدين القاضي خان	بلوچستان بك ڈپو
۴۳	الفتاوى الهندية	نظام الدين وجماعة من علماء هند رحمهم الله	مكتبه حقانيه پشاور
۴۴	الدر المختار	محمد الحسكي	ايچ ايم سعيد كمپني
۴۵	ردالمحتار	محمد امين ابن عابدين	ايچ ايم سعيد كمپني
۴۶	الفقه الاسلامي وادلتہ	الدكتور وهبة الزحيلي	دار الفكر
۴۷	المغني	موفق الدين ابن قدامة	دار الفكر بيروت
۴۸	التعريفات	السيد الجرجاني	دار الكتب العلمية
۴۹	قواعد الفقه	المفتي عليم الاحسان المجددي	صدف پبلشرز
۵۰	شرح العقيدة الطحاوية	ابو العزالدمشقي	مؤسسة الرسالة
۵۱	عقائد الاسلام	مولانا ادريس الكاندهلوي	زمزم پبلشرز

اسلامی پرسپیکٹ

تعاريف

شیخ احمد بن عبد الحکر مرزا صاحب دہلی دارالعلوم
فائل نمبر ۱۰۸

فصل در شرح مختصر مواظباتی بر اهل طریقت و صاحب کمال چو می دانیم
که اول آنکه در مواظبات و مراقبات است

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-4594144 Cell: 0334-3432345

مکتبہ عرفان پورہ

خلافش را بشه قدم به قدم

عبد الشرف قارانی

■ بچوں کا اسلام کا قبول تیریں سلسلہ ■ تیر دل عزیز شہر حضرت مولانا محمد عبدالغنی قادری قاسمی شاہ صاحب
■ صاحب کی بخت، ایمان کا میدان اور ضرورت اللہ سے بخت کی دلیل
■ غلام تیرے راشن کے کچھ پٹ واقعات، لوگ کے انداز میں جو سر سلطان کے لیے بے ترین نوہن ہیں

4/491 شاہ فیصل کالونز کراچی
Tel: 021-4594144 Cell: 0334-3432345

مکتبہ عرفان رفیع

انڈیا کی زندگی سے تنگ عمر لوہے جالاس پریشان و گریہ کرنے کے ایک رہنما تحریر

خوشگوار ازدواجی زندگی کے رہنما اصول

تالیف: محمد روح اللہ نقشبندی منوری

پہلے قلمبند

فضیلہ زینت الشیخ حضرت مولانا محمد طحطاوی صاحب اکابر حلی و دابر کاظم

جانشین

شیخ اکبریت حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نواز شیرازی

ناظم مدرسہ مظاہر العلوم جدید سہارنپور انڈیا

مکتبہ عرفان فہرہ فوق

مشادی بیباہ کے لیے اصول مخفیہ

مشالی خاوند مشالی بیوی

ایک ایسی کتاب جس کا مطالعہ ہر سالانہ مرد و عورت کی اولین ضرورت ہے
معاشرے میں مثال کر ڈار اپنانے کے لیے قرآن وحدیث کی روشنی میں مرتب کی گئی

تالیف

مؤلف مولانا ولی خان المظفر

استاذ حدیث جامعہ فاروقیہ

مترجم مولانا ویدان قاسمی کیراوی

ترجمہ فاروقی

مولانا اختر علی

سابق استاذ تعلیمہ فاروقیہ

مکتبہ عرفان فہرہ فوق

بزرگانِ چشتیہ کو خواب میں

زیاراتِ نبوی ﷺ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت سے مشرف ہونے والے شارحِ چشتیہ کے خوابوں کا ایمان افروز مجموعہ

تألیف: مولانا مرحوم النقیشبندی غفوری
پسند قدمودہ: حضرت اقدس شیشہ شمس الدینی نور اللہ تبارک

مجاہد صحیفہ

محرم محترم مولانا مرحوم النقیشبندی غفوری

مکتبہ علم و فہرہ

فضیلتِ دعوتِ تبلیغ

دعوتِ تبلیغ کے فضائل اور اہمیت نشان و شوکت اور درسِ مبارک کا اتمام و تہرہ
کو آیاتِ شریفہ اہادیث اور کتب معتبرہ کے خوارجات امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے
معلق خواتین کی ذمہ داری تبلیغ کے لیے عورتوں کے منظر پر اشکال کا تفصیلی جواب
مستند علم و کرام اور فضیلتانِ عظام کے فتویٰ کی روشنی میں دیا گیا ہے

تألیف: مولانا مرحوم النقیشبندی غفوری

جانشین:

پسند قدمودہ

فضیلہ: مولانا مرحوم النقیشبندی غفوری
شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ تبارک

مکتبہ علم و فہرہ

مجازیب کی پُراثر اردو نیا

زیر القلم میں مجذوب کیا چڑھے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے
اور مجازیب کے اقام اور پر مجازیب کے کچھ حیرت انگیز واقعات
کا ذکر ہے تاکہ پڑھنے کے لیے روحانی تفریح کا سامان بھی ہو جائے

تالیف: محمد روح اللہ نقشبندی غنوری

مکتبہ عارفانہ روق

مثالی فکر انگیز

واقعات و اطفا

آپ کا ہمدرد، ہم سفر آپ کو دلانے اور ہنسائے والے مختلف و دلچسپ اور حیرت و فکر انگیز
معلومات و واقعات سبق آموز قصے اور علمی لطائف کا منتخب مجموعہ

تقریب
محقق: مولانا نور الدین صاحب
نئی دہلی: حدیث جلیلیہ فاروقیہ کراچی

مولانا عبد الرحمن راشد

مکتبہ عارفانہ روق